فَصْلُ المَقَاْلِ

شَرْحُ رِسَاْلَةِ الْجَلالِ الْمَوسُومَةِ

بـ "حَقِيْقَة الإِنْسَانِ والرُّوحِ الجَوّالِ فِيْ الْعَوَالِمِ"

جَلَال الدِّين الدَّوَّانِيْ

الطبعة الأولى
١٤٣٦هـ ـ ٢٠١٥م

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (١٦)، لسنة ٢٠١٥م

المركز المتخصص في عالم الطباعة الرقمية

العراق . بغداد . الأعظمية

هاتف: ٠٧٧٠٩٨١٤٦٤٤

البريد الألكتروني

maher_mohands@yahoo.com

تنضيد وطباعة: ماهر عدنان عبد الرزاق

الإهداء

الحيز الواحد لا يسع اثنين في آن واحد

فإلى الأستاذ البارع والشيخ الألمعي

مُحَمَّد رمضان عبد الله

شآبيب رحمته تعالى عليه

أهدي هذا الجهد اعترافًا بفضله وعلمه

تقديرًا ووفاءً!

خلــق النــاس للبقــاء فضــلّت　　　أمــــة يحســــبونهم للنفــــاد

وإنمــا ينقلبــون مــن دار أعمــا　　　ل إلى دار شــقوة أو رشــاد[1]

أبو العلاء المعري

(١) ديوان سقط الزند، لأبي العلاء المعري، مطبوع مع جميع شروحه، للتبريزي والبطليوسي والخوارزمي، تحقيق عبدالسلام هارون ومجموعة من الأساتذة، بإشراف د.طه حسين، ط٣، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م: ص٩٧٨.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

المقدمة

نحمدُك اللّهم حمدًا يوافي نِعَمَك، ويكافئ مزيدَك، ونصلّي، ونسلّم على خاتمِ أنبيائك، وصفوةِ خلْقِك، سيّدِنا محمدٍ، وعلى آله الطيبين، وصحبِه الهُداةِ الراشدين، ومن تبعَهم بإحسان إلى يومِ الدين.

وبعد: فقد قيل من "عرف نفسه عرف ربَّه(١)"(٢)، ولهذا فأيُّ معرفةٍ تنجلي بها معرفة الربِّ لهي حقيقةٌ بصرف نفائس الأوقات لتحصيلها والبحث

---

(١) يوجز الفخر الرازي المعنى من وراء هذه الجملة بقوله: (قال أهل التحقيق: من عرف نفسه فقد عرف ربَّه، لا بطريق المساواة؛ بل بطريق المخالفة، يعني من عرف نفسه بالحدوث عرف ربَّه بالقدم، ومن عرف نفسه بالإمكان عرف ربَّه بالوجوب، ومن عرف نفسه بالتركيب والتأليف عرف ربَّه بالوحدانية والفردانية، ومن عرف نفسه بالجهل والعجز والحاجة، عرف ربَّه بالعلم والقدرة، والإستغناء وعلى هذا الباب فقس). المطالب العالية، للفخر الرازي: (٢٤٧/١)

(٢) قيل: أنَّه منسوب لسيّدنا عليٍّ رضي الله تعالى عنه، والصحيح أنَّه من كلام يحيى بن معاذ الرازي كما في الصواعق المحرقة، لابن حجر الهيتمي: (٣٧٩/٢). ينظر تحقيق الحديث في: القول الأشبه في حديث من عرف نفسه فقد عرف ربَّه، للسيوطي، وهو مخطوط موجود في مكتبة المصطفى على رابط شبكة الأنترنت:

www.al-mostafa.info/data/arabic/depot3/gap.php?file m003422.pdf

وقد ضمَّنه السيوطي في كتابه الحاوي للفتاوي: (٣٥١/٢).

عنها، وفكِّ مرامزها(١).

لقد كانت النفس، ومثلُها الرُّوح، ومن قبلُ وبعدُ الإنسان، ذلك الكائن العجيب، تمثّل جميعًا حلقة مبهمة في تصورات الأمم والشعوب(٢).

كانت هذه التصورات منسوجة في الغالب بخيوط الأسطورة والخرافة، فلا غرو أنْ تطرب النفوس لها، وأن تتشوق لسماع القصص والحكايا حولها، ولا عجب أنْ تسري في الجسد قشعريرة حين الحديث عن مصائرها.

---

(١) إلى هذا المعنى يشير ابن سينا بقوله: (كنت قد استنفذت في تصفّح كتب العلماء جهدي؛ فصادفت المباحث عن القوى النفسانية، من أعصاها على الفكر تحصيلاً، وأعماها سبيلاً، ورويتُ عن عدّة من الحكماء والأولياء، أنّهم اتفقوا على هذه الكلمة، وهي: "من عرف نفسه عرف ربه"، وسمعت رأس الحكماء يقول على وفاق قولهم: من عجز عن معرفة نفسه، فأخلق به أن يعجز عن معرفة خالقه!، وكيف يرى الموثوق به علم شيء من الأشياء بعدما جهل نفسه؟، ورأيت كتاب الله تعالى يشير إلى مصداق هذا بقوله-عزّ وجلّ- في ذكره البعداء من رحمته من الضّآلين: "نسوا الله فأنساهم أنفسهم"، أليس تعليقه نسيان النفس بنسيانه تنبيهًا على تقرينه تذكّره بتذكّرها، ومعرفته بمعرفتها!). مبحث عن القوى النفسانية-مطبوع مع أحوال النفس-: ص١٤٧-١٤٨، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها-مطبوع ضمن احوال النفس-: ص١٨٢ .

(٢) يؤكد أرسطو هذا الأمر بقوله: (غير أن الحصول على معرفة وثيقة عن النفس أمر على الإطلاق ومن كل وجه شديد الصعوبة) كتاب النفس، لأرسطو، بتحقيق الأهواني: ص٤.

فاعرِف نفسك أيُّها الإنسان، وكنْ مَلِكًا قويًّا عليها، عادلاً حكيمًا فيها، وأزِلْ الصدأ عن مرآة قلبِك حتى تتجلّى فيها حقائقُ الأشياء على ما هي عليه بقدر الطاقة البشرية.

ولا تكـن مـاردًا تسـعى لمفسـدة   في ملـك ذاتـك لكـن فيـه كـنْ ملكًـا[(١)]

ج

نعم قد آنَ لك أنْ تبحث عن تفصيل مملكتك الواسعة التي جمعت كلَّ ما في الوجود، وكن في أرضها إنْ شئت، أو في سمائها، واعرف ما اشتملت عليه تلك المملكة الفيحاء من أشرار؛ فاحذرهم لئلا يخربوها عليك، ومن خيار؛ فراعهم وانصرهم، وابحث عمَّا في تلك المملكة من الكنوز فاستخرجها، فهي أقرب إليك من الكنوز الخارجية التي أورثتك العناء، وأضاعت منْك الصفاء[(٢)].

دواؤك فيـــك ومـــا تشـــعر   وداؤك منـــك ومـــا تبصـــر

وتـــزعم أنَّـــك جـــرمٌ صـــغير   وفيـك انطـوى العـالم الأكـبر[(٣)]

إنَّ هذا الكتاب محاولةٌ لاستكناه مضامين رسالة "حقيقة الإنسان والرّوح الجوّال في العوالم" للجلال الدوّاني، ومع كونها رسالةً قليلة المبنى إلاَّ أنّها

---

(١) قائله محيي الدين بن عربي، ينظر: عنقاء مغرب في ختم الأولياء وشمس المغرب، مطبوع ضمن رسائل ابن عربي: ص٩٠.

(٢) ينظر: سبيل السعادة، لشيخ الأزهر: يوسف الدجوي: ص٤٩.

(٣) ديوان أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ﷺ، جمع وترتيب عبد العزيز الكرم، ط١، ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م: ص٤٥.

وافرة المعنى، ولولا ذلك لعجبتَ من قول الدّواني نفسِه بأنّه قضى في تأليفها خمس سنين، وهي لمَّا تتجاوز أصابع اليد الواحدة؛ فيقول: (تعبتُ في تأليفها مدةَ خمْسةِ أعْوامٍ؛ لكوني أحببتُ أنْ أُثبِتَ معجزاتِ الأنبياء، وكراماتِ الأولياء، بالدليلِ العقلي؛ لأجل إلزامِ الخُصَماءِ، وهذا لا يتيسَّرُ إلاَّ بعد معرفة خواصِّ الإنسان، ومعرفةِ حقيقتِه)[1].

إنَّ هذه المعاني الدقيقة ربَّما تتجلى من كلمة واحدة يوردها الدوّاني رحمه الله تعالى، أو عبارة أو أكثر من ذلك، ومن هنا جاء الشرح مبنيًّا على المنهج الموضوعي؛ لاستخراج الأفكار الفلسفية والكلامية التي تنطوي عليها كلمات الدوّاني وتركيباته، مع عدم إغفالي للمنهج المقارن بين أفكار الدوّاني في المسائل المعروضة وأفكار غيره؛ لأقف على ملامح التأثر والتأثير بينهما[2]، فضلاً عن المنهج النقدي لبعض الأفكار، وسيقف القارئ على ذلك كلِّه لاحقًا.

وأنبِّه هنا إلى أمرٍ مهمٍّ، وهو أنّني سمحتُ لنفسي أحيانًا بالإستفاضة في أرخنة مسألة أو رأي، لتوسيع مجال الرؤية أمام القارئ حتى يرى المسألة بأفق أوسع، وهذا لا يعني –واقعًا– أنَّني من أنصار تلك المسألة، أو هذا الرأي؛ بقدر ما هو محاولةٌ لفهم الفكرة من خلال تصوّرات قائليها فقط.

وأخيرًا أنا سعيدٌ بهذه الرسالة، وسعدتُ أكثر بشرحها؛ فقد وجدتُ في الرسالة طريقًا نافعًا؛ لاستقراء نتاج المدارس الفكرية في النَّفس ومصيرِهَا، والرّوحِ وكنْهِهَا، والإنسانِ وحقيقتِهِ، وما يتركَّب منه! فضلاً عن غيرها من الموضوعات

---

(١) حقيقة الإنسان والرّوح الجوّال في العوالم، للدوّاني: ص١٠.

(٢) اجتهدت بين الفينة والفينة أن أستدعي بعض تصورات الغربيين في العصر الحديث عن جملة المسائل المثارة في الرسالة.

التي لما تزل تستهوي النفس، وتستثير دفائن القلب، وتثير لواعج الصدر نحو تحقيق هذه المباحث الماتعة.

ورجائي، وما آملُه أنيّ وفّقت في خدمة الرسالة، وإن كان ثمّة تقصيرٌ- وهو واقع لا محالة-؛ فمن النفس المرهقة، ومن الجسد المتعب، ومن الروح الخالدة إلى الأرض، ألا "تعس عبدُ الدينار، وعبدُ الدرهم، وعبد القطيفة، إن أعطي رضي، وإن لم يعط سخط، تعس وانتكس، وإذا شيك فلا انتقش[(١)]"![(٢)] فيا ربِّ طهِّر النفس المرهقة، وارحم الجسد المعنّى، واجعل الرّوح تتشوق إلى لقياك، وتتمنّاه في غير ضرّاء مضرَّة، ولا فتنة مضلَّة.

---

(١) (القطيفة) دثارٌ مخمل، والدثار ما يلبس فوق الشعار، والشعار ما لامس الجسد من الثياب. (أعطي) من المال. (رضي) عن الله تعالى، وعمل العمل الصالح. (انتكس) انقلب على رأسه، وهو دعاء عليه بالخيبة والخسران. (شيك) أصابته شوكة. (فلا انتقش) فلا قدر على إخراجها بالمنقاش، والمراد إذا أصيب بأقل أذى؛ فلا وجد معينًا على الخلاص منه. ينظر: شرح وتعليق د. مصطفى ديب البغا على صحيح البخاري، تحقيق: مُحَمَّد زهير بن ناصر الناصر: (٣٤/٤).

(٢) صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب الحراسة في الغزو وفي سبيل الله (١٠٥٧/٣، ح-٢٧٣٠) د/ دار ابن كثير (١٤١٤هـ- ١٩٩٣م) .

توطئة
ترجمة الجلال الدّوَّاني

ثمَّة دراساتٌ وكتب قدّمت بحوثًا مستفيضة عن الدوّاني وعصره وحياته، وفي مكنة القارئ الرجوع إليها[١] . ولعلّني أكتفي هنا بذكر العناصر الرئيسة التي تساعد القارئ في تبيّن مكانة الدوّاني وجلالة قدره في العلوم العقلية، وبما يتوافق، وينسجم مع محتوى الرسالة وقلّة مبناها.

أمَّا اسمه؛ فهو: مُحَّد بن أسعد بن مُحَّد بن عبد الرحيم، قاضي شيراز ومفتيها، والعلم الفردُ بتلك النواحي، فقيه، متكلم، حكيم، منطقي، مفسر، عالم العجم بأرض فارس، وإمام المعقولات، وصاحب التصانيف باللغة العربية والفارسية[٢].

لقبه: العلامة الأستاذ المحقق الأجل جلال الدين[٣] .

---

(١) منها، الإمام جلال الدين الدوّاني ومنهجه في شرح العضدية"دراسة تحليلية"، للباحث خالد عبيد العزاوي، وهي أطروحة دكتوراه تقدم بها الباحث إلى مجلس كلية العلوم الإسلامية/الجامعة العراقية، ٢٠٠٨م، بإشراف أ.د مُحَّد رمضان عبدالله. ورسالة إثبات الواجب، للجلال الدوّاني، تحقيق الطالب: علي سعود شويش، وهي رسالة ماجستير تقدم بها الباحث إلى مجلس كلية الإمام الأعظم الجامعة، ٢٠١١م، بإشراف أ.د محيي هلال السرحان، ومن أراد الوقوف على ترجمته مفصّلا؛ فلينظر لطفًا: الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، للسخاوي: (١٣٣/٧)، وهدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل بن مُحَّد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي: (٢٢٤/٢).

(٢) ينظر: شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لابن العماد الحنبلي: (٢٢١/١), والبدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، للشوكاني: (١٢٩/٢).

(٣) المصادر نفسها، والإحالات ذاتها.

نسبته: الصدّيقي نسبة إلى أبي بكر الصدّيق؛ لأنّه من سلالة الإمام الراشد أبي بكر الصدّيق ﵁[(١)].

والدوّاني بفتح أوّله وتشديد ثانيه، نسبة لقرية تسمى دوّان[(٢)] ناحية من أرْض فارس[(٣)]. من أعمال قرية كازرون[(٤)].

عاش الإمام جلال الدين الدوَّاني في القرنين التاسع الهجري وبدايات القرن العاشر الهجري على نبيِّها أفضلُ الصلاة وأتمُّ السلام؛ إذْ كانت ولادته سنة (٨٣٠هـ-١٤٢٧م) [(٥)] في دوّان؛ ثم سكن شيراز، واكتسب أكثرَ علومِه وفضائله فيها.

---

(١) ينظر: دائرة المعارف الإسلامية: (٣٠٧/٩). وثمّة من يزعم بأنَّ النسبة هي الصَدِيقي: بفتح الصاد وكسر الدال وفي آخره قاف، وهي نسبة إلى صَدِيق، وهو اسم لبعض أجداد المنتسب إليه، والمشهور بهذه النسبة أيضاً، أبو الفضل جعفر بن مُحَّد بن صَدِيق الصَدِيقي النسفي من أهل ما وراء النهر. ينظر: الإكمال، لابن ماكولا: (٢١٠/٥).

(٢) وقيل: بفتح المهملة وتخفيف النون، وهي غير (دُوَان) بضمِّ أوّله: ناحية بعمان على ساحل البحر. ينظر: مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، صفي الدين الحنبلي:(٥٣٨/٢- ٥٣٩).

(٣) ينظر: معجم البلدان، لياقوت الحموي:(٤٨٠/٢).

(٤) كازرون: بفتح الكاف، وسكون الزاي، وضمِّ الراء ترجم لها السخاوي بقوله: مدينة بفارس عامرة حصينة كثيرة الغلات وافرة الثمرات، كلُّها قصورٌ وبساتين ونخيل ممتدة عن يمين وشمال؛ قيل: ليس بأرض فارس أصحُّ هواءً وتربة منها, ويقال لها دمياط العجم؛ لأنَّه تنسج بها ثياب الكتان, وبينها وبين شيراز ثمانية عشر فرسخا. ينظر: الضوء اللامع: (١٢٣/٧).

(٥) الأعلام، للزركلي: (٣٢/٦), ومعجم المؤلفين، عمر رضا كحالة: (٤٧/٩).

وقد تميّزت هذه الحقبة بالإضطراب السياسي والحروب الكثيرة، وما جرّته من ويلات على صعد الحياة كافّة، الإجتماعية، والإقتصادية، التي تأثرت جميعًا تأثرًا سلبيًّا، بخلاف الجانب العلمي الذي لم يتأثر كثيرًا بذلك؛ إذْ كان شرق الدولة الإسلامية محطَّ أنظار العلماء وقبلة لرحلاتهم العلمية، فضلاً عن غيرها من مناطق الرّوم والدولة العثمانية والشام ومصر.

ولا أصدق من تلك الصورة التي رسمها أحدُ الشعراء مصوِّرًا حال المشرق واضطراباته وكثرة كوارثه، قائلاً:

إذا شئت أنْ تلقى دليلاً إلى الهدى لتقفو لآثار الهداية من كافِ

فخلِّ بلاد الشرق عنك؛ فإنّها بلادٌ بلا دال وشرقٌ بلا قافِ[1]

ج

مذهبه

يُعدُّ جَلَالُ الدِّين الدَّوَّاني رحمه الله من علماء أهل السُّنة والجماعة[2]، وتحديدًا من محققي المدرسة الأشعرية، وخيرُ دليلٍ على هذا أنَّه لما قال العضد

---

(١) بدائع الزهور، لابن إياس: (٣/١٦٩).

(٢) قال العلامة الطحطاوي: (أهل السنة والجماعة، وهم أتباع أبي الحسن الأشعري، وأبي منصور الماتريدي، وهؤلاء هم أهل العلوم الشرعية والإلهية من أهل السنة والجماعة؛ لأنّ الناس مع وجودهم آمنون من كلّ محنة وضلالة دينية.) . حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح؛ لأحمد بن مُحَّد بن إسماعيل الطحطاوي الحنفي توفي ١٢٣١ هـ، تحقيق: مُحَّد عبد العزيز الخالدي، الناشر: دار الكتب العلمية- بيروت ،الطبعة: الأولى ١٤١٨هـ ص٧.

=

الإيجي؛ بأنَّ الأشاعرة هم الفرقة الناجية، قال الجلال: (فإنْ قلتَ كيف حكم بأنَّ الفرقة الناجية هم الأشاعرة؟، وكلُّ فرقة تزعم أنَّها ناجية، قلتُ: سياق الحديث مشعرٌ بأنَّهم المعتقدون بما رُويَ عن النبيِّ ﷺ وأصحابِه، وذلك إنَّما ينطبق على الأشاعرة؛ لأنَّهم يتمسكون في عقائدهم بالأحاديث الصحيحة المنقولة عن النبيِّ ﷺ وعن أصحابه، ولا يتجاوزون عن ظواهرها إلاَّ بضرورة، ولا يسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة)(١).

ويقول الإمام جلال الدين الدواني في شرحه على العقائد العضدية: (الفرقة الناجية، وهم الأشاعرة أي التابعون في الأصول للشيخ أبي الحسن... فإن قلت: كيف حكم بأن هم الأشاعرة؟ وكل فرقة تزعم أنها ناجية؟ قلت سياق الحديث مشعر بأنهم – يعني – المعتقدون بما روي عن النبي . وأصحابه، وذلك إنما ينطبق على الأشاعرة، فإنهم متمسكون في عقائدهم بالأحاديث الصحيحة المنقولة عنه، وعن أصحابه، ولا يتجاوزون عن ظواهرها إلا لضرورة، ولا يسترسلون مع عقولهم كالمعتزلة).

=

وقال السفاريني الحنبلي: (أهل السنة والجماعة ثلاث فرق: الأثرية، وإمامهم أحمد بن حنبل، والأشعرية وإمامهم أبو الحسن الأشعري، والماتريدية ، وإمامهم أبو منصور الماتريدي، وأمّا فرق الضلال فكثيرة جداً) لوامع الأنْوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية لأبي العون مُحَّد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي (المتوفى: ١١٨٨هـ) الناشر: مؤسسة الخافقين– دمشق، الطبعة: الثانية لسنة ١٤٠٢ هـ: ٧٣/١.

(١) حاشية إسماعيل الكلنبوي على شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية، لعضد الدين الإيجي: ص ٢٧– ٢٨.

وأمَّا بالنسبة لمذهبه الفقهي؛ فتكاد أقوال المترجمين تتطابق على أنَّه شافعي المذهب، وقد جزم بذلك كلٌّ من السخاوي[1], وابن العماد[2]، والشوكاني[3]، وحاجي خليفة[4] , وعمر رضا كحالة[5].

وفاته

بعد حياة حافلة بالجدِّ والإجتهاد في طلب العلوم وتدريسها، والتصنيف فيها توفي الجلال بعد مرض ألمّ به، ودفن بدوّان مسقط رأسه على صحن صغير عليه قبّة، وفي جنبها منارة مجوفة طولها عشرة أذرع، أو إثنا عشر ذراعًا، يصعد عليها الزائرون[6].

وقد اختلف المؤرخون في تأريخ وفاته على أقوال:

فقيل: أنَّه توفي سنة (٩٠٧هـ)[7].

وقيل: سنة (٩٠٨هـ)[8].

وقيل: سنة (٩١٨هـ)[1].

---

(١) ينظر: الضوء اللامع، للسخاوي: (١٣٣/٧).

(٢) ينظر: شذرات الذهب، لابن العماد: (١٦٠/٨).

(٣) البدر الطالع، للشوكاني: (١٣٠/٢).

(٤) كشف الظنون، لحاجي خليفة: (٦٣٤/١) .

(٥) ينظر: معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة: (٤٧/٩).

(٦) الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، طاشْكُبْري زَادَهْ: (١٩٩/١).

(٧) ينظر: كشف الظنون :(١/ ٢٣٦) .

(٨) ينظر: هدية العارفين، للبغدادي: (٢٢٤/٢).

وقيل: سنة (٩٢٨هـ) [٢].

تصوفه

لا يختلف اثنان على علوِّ كعبِ العلَّامة الدوَّاني في المعقولات، وأنه وجد في عصر يعد من أكثر العصور انفتاحًا بين المدارس الكلاميّة والفلسفية، لهذا لا تجد غضاضة في أن تجد عالمِا من العلماء يشرح كتابًا لخصمِهِ، أو يمشي فيه مقررا رؤى الخصوم على أتمِّ وجه، ومن هنا يقع الخلط والغلط عند الباحثين المعاصرين حين ينسبون عالماً لاتجاه ما لا لدليل إلَّا بسبب شرح، أو تصنيف، أو موافقة في رأي، أو قول لذلك الاتجاه، أو هذا المذهب وسط غياب تامٍّ، وعدم فهم لمقاصد المصنفين في تواليفهم العلمية التي تجعلهم يحررون آراء الغير من دون اعتراض في أحايين كثيرة.

لذا من العسير أن يُنسبَ عالمٌ لاتجاه اقتصارًا على شرحه لتصنيف ما، أو موافقته لرأي ما في مسألة منفردة لأحد الاتجاهات العلمية.

نخلص مما تقدم أن الجلال الدوّاني مِمَّنْ سرت على لسانه ويراعه كلمات الصوفية مع حرص على الدفاع عن رموز التصوف، وقد بدا ذلك واضحًا جليًّا في

=

(١) ينظر: فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، لعبد الحيّ الكتاني: (٢٠٢/١)، والبدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، للشوكاني: (١٢٩/٢).

(٢) ينظر: النور السافر عن أخبار القرن العاشر، للعيدروس: ص١٢٣, وشذرات الذهب، لابن العماد: (١٦/٨).

المحاماة عن ابن عربي في غير موضع، وتأييد قوله فيما ذهب إليه من القول بإيمان فرعون؛ حتى ألفَّ رسالة بهذا الخصوص[(١)].

بل إنه في كثير من المسائل يظهر اعجابه بمصنفات الخصوم، وتكون تلك من أبرز الدواعي لشرح تلك المصنفات كما في شرحه لكتاب هياكل النور[(٢)] للسهروردي[(٣)] المقتول[(٤)].

---

(١) طبعت بعنوان: إيمان فرعون، للإمام جلال الدين الدوّاني، والرد عليه للملّا علي بن سلطان القاري، وتأييد سيدي محيي الدين بن عربي للإيمان، حقّقه، وضبطه، وحلَّ مُشكِلَه: ابن الخطيب، ط١، المطبعة المصرية ومكتبتها، ١٣٨٣هـ-١٩٦٤م.

(٢) طبع بعنوان "شواكل الحور في شرح هياكل النور" ضمن ثلاث رسائل للدواني، تحقيق: أحمد تويسركاني، الطبعة الأولى، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، ١٤١١هـ، فضلاً عن طبعات أخرى لمحققين آخرين، ولغياث الدين منصور دشتكي الشيرازي(٨٦٦هـ-٩٤٩هـ) ردّ عليه أوضح فيه سوء فهم الدوّاني لمقاصد فيلسوف الإشراق!، وسمّاه: إشراق هياكل النور لكشف ظلمات شواكل الغرور، تقديم وتعليق: علي أوجبي، ميراث مكتوب، طهران، د.ت.

(٣) واسمه يحيى بن حبش بن أميرك، أبو الفتوح، شهاب الدين، ويلقب- عند اتباع مسلكه- بالمؤيد بالملكوت، وبخالق البرايا، وهو من أهلِ القرن السادس الهجري، ومولده بسهرورد حوالي ٥٥٠هـ، ونشأ بمراغة، نسب إلى إنحلال العقيدة، وقد سجنه الملك الظاهر وخنقه في سجنه بقلعة حلب ٥٨٧هـ. ينظر: نزهة الأرواح وروضة الأفراح في تاريخ الحكماء والفلاسفة، لشمس الدين الشهرزوري: ص٢٣، تنظر ترجمته: وفيات الأعيان، لابن خلّكان: (٢/٣٤٠-٣٤٨).

(٤) عرف بـ: (المقتول) تمييزًا له عن صُوفِيّين آخَرِين؛ لكنَّهم من رؤوس أهلِّ السُّنة والجماعة فى وقتهم ومن أئمّة أهلِ الحديث والفقه، وهم: ضياء الدين، أبو النجيب عبد القاهر السهروردي المتوفى سنة ٦٣٠هـ، وشهاب الدين، أبو حفص عمر بن مُحَمَّد بن عموية =

وقد ذكر صاحب مفتاح السعادة أنَّ الدواني من أعظم علماء فنِّ التصوف، فقال: (وممّن إنْخرط في سلكهم العلامة مولانا قطب الدين الشيرازي، والعلامة مولانا قطب الدين الرازي، ومولانا سعد الدين التفتازاني، والسيد الشريف الجرجاني، ثم مولانا جلال الدين الدوّاني)[1].

=

السهروردي البغدادي المتوفى سنة ٦٣٢هـ، وهذا الأخير هو مؤلف كتاب (عوارف المعارف)، ومُحَّد بن عمر بن الشيخ شهاب الدين، المتقدم صاحب زاد المسافر في التصوف. وإلى هذين تنسب الطريقة السهروردية. ينظر: لطفًا: المنطق الإشراقي عند شهاب الدين السهروردي: ص٢٤.

(١) مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، طاشكبري زاده: (٢٩٥/١).

❖ الحمدُ للهِ

درج المصنّفون على الإستفتاح بالبسملة والحمدلة في كتبهم ومصنفاتهم ورسائلهم، وقد كثُر الحديثُ عنهما من جوانب شتَّى حتى ملأ بطون الأوراق كما قرَّر ذلك الفاضل الأبياري بقوله: (الكَلامُ عَلِيهَا مِن حَيثُ هِي قَدْ مَلأَ بُطُونَ الأورَاقِ، وَشَاعَ بَينَ الملأِ حَتى ملأَ ظُهورَ الأفَاقِ)(١)

لكن ما لا يدرك كلّه لا يُترك جُلّه، لذا فقد ابتدأ المصنف بها، وأردفها بالحمدلة:

١- اقتداءً بالكتاب العزيز في ابتدائه بهما في الترتيب التوقيفي(٢)، ونقل أبو بكر التونسي إجماع علماء الأمة على أنَّ الله سبحانه وتعالى افتتح

---

(١) ينظر: صحيح المعاني شرح منظومة الفاضل البيباني، للأبياري: ص٤٠

(٢) حكم الابتداء بالحمد والثناء على الله والصلاة على رسول الله ﷺ الاستحباب لكل مصنف، ودارس ومدرس، وخاطب وخطيب، و متزوج ومزوج امتثالاً لقوله تعالى ﴿ وَرَفَعۡنَا لَكَ ذِكۡرَكَ ﴾ سورة الشرح:الآية:٤، ولقوله ﷺ: ((من صلى عليَّ واحدة صلى الله عليه عشرا)) أخرجه مسلم في صحيحه :كتاب الصلاة، باب الصلاة على النبي ﷺ بعد التشهد)٣٠٦/١: ح- ٤٠٨)، وقوله ((من صلى عليَّ في كتاب لم تزل الملائكة تستغفر له ما دام اسمي في ذلك الكتاب)) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط، تحقيق:طارق بن عوض الله بن مُحَمَّد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، مصر ١٤١٥هـ: (٢٣٢/٢، ح-١٨٣٥)، وقال الطبراني: لا يروى هذا الحديث عن أبي هريرة إلا بهذا الإسناد تفرد به إسحاق. ينظر: لقط الدرر على شرح =

جميع كتبه ببسم الله الرحمن الرحيم[١].

٢- التوصل إلى ذكر عبارة الفاتحة.

٣- كثرة مجيئه في كلام ربِّ العزة، وفي كلام أهل الجنّة[٢].

٤- وعملاً بقوله ﷺ :« كلُّ أمرٍ ذي بالٍ لا يبدأُ فيه ببسمِ اللهِ الرَّحمنِ الرَّحيمِ فهوَ أقْطَع»، وفي رواية «كل كلام لا يبدأ فيه بالحمد لله؛ فهو أجذم[٣]»[٤].

رواه أبو داود[٥] وغيره[١]، وحسَّنه ابن الصلاح، وغيره[٢] ، ومعنى ذي بال أيْ حال يهتم به. والبال: الشرف والعظمة، أو الحال والشأن الذي يُهتم به

=

متن نخبة الفكر، للشيخ عبد الله بن الشيخ حسين خاطر العدوي المالكي (ت بعد ١٣٠٩هـ)، مطبعة عبد الحميد أحمد حنفي، مصر:ص١٣.

(١) ينظر: تحفة المريد شرح جوهرة التوحيد، للباجوري: ص٧.

(٢) ينظر: حواشي اليوسي على شرح كبرى السنوسي: (١/١١٥).

(٣) جذم الرجل يجذم، بمعنى قطعت يده، والمصدر الجذم، أفاده صاحب المفتاح، وعلى هذا فالأجذم بمعنى الأقطع، وهو المناسب لروايات الحديث الأخرى التي جاء فيها ذكر الأجذم، والأقطع، والأبتر، وأمَّا من أصابه داء الجذام؛ فيقال له مجذوم، لا أجذم، كما تدلُّ عليه عبارة المصباح أيضًا. ينظر: تحفة المريد، للباجوري، بتعليق الشيخ مُحَّد صالح بن أحمد الغرسي: ص٧.

(٤) سنن أبي داود، كتاب الأدب، باب الهدي في الكلام بلفظ: كل كلام لايبدأ فيه: (١٧٢/٥، ح- ٤٨٤٠).

(٥) للمزيد يراجع كتاب" الاستعاذة والحسبلة ممن صحح حديث البسملة" لأحمد بن الصّدّيق الغِماري؛ ففيه تفصيل ماتع ومهم.

شرعا، ومعنى الاهتمام طلبه أو إباحته بأن لا يكون محرما لذاته ولا مكروها لذاته، لكن لا تطلب البسملة على محقرات الأمور، ككنس زبل، ولا تطلب للذكر المحض؛ كالتهليل.

وقال الشيخ (شهاب الدين أحمد البُرُلُّسِيُّ الملقب بـ: عميرة): والبال أيضا: القلب؛ كأنَّ الأمر لشرفه وعِظمه مَلَكَ قلْبَ صاحبه لاشتغاله به [٣].

ومعنى الحديث كل شيء له شرف وعظمة، أو كل شيء يطلب أو يباح، أو كل شيء له قلب، أي يملك قلبا، لا يبدأ ببسم الله فهو كالحيوان المقطوع الذنب، أو كمن قطعت يداه، أو كمن ذهبت أنامله، أو كمن به جذام في نقصه وعيبه شرعا وإنْ تمَّ حسّا[٤].

=

(١) الترغيب والترهيب، لعبد العظيم بن عبد القوي أبي مُحَّد المنذري (ت ٦٥٦هـ)، تحقيق ابراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ: (٢ /٢٨٥).

(٢) لم يتم الوقوف على كلام ابن الصلاح بشأن الحديث في كتبه (علوم الحديث) و(فتاواه) بطبعتيها و(طبقات الفقهاء) بطبعتيها و(أدب المفتى والمستفتى) عالم الكتب، وإنما نقلها عنه ابن السبكي في طبقاته: (٩/١)، وحسَّنه السيوطي في الجامع الصغير، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٠١هـ-١٩٨١م: (٢ / ٢٧٧، ح- ٦٢٨٣)، ينظر: كشف الخفاء ومزيل الإلباس لإسماعيل بن مُحَّد العجلوني (ت ١١٦٢هـ)، نشر مكتبة التراث الإسلامي حلب: (٢ / ١٧٤، ح-١٩٦٤) فقد نصَّ على أنَّه حسن.

(٣) ينظر: كاشفة السجا شرح سفينة النجا، لمحمد نووي بن عمر الجاوي : ص٢٦.

(٤) ينظر: كاشفة السجا شرح سفينة النجا: ص٢٧.

والحمدُ: هو الوصف بالجميل على الفعل الجميل الاختياري حقيقة، أو حكماً على وجه التعظيم ظاهراً وباطناً، كذا عرَّفه السيد الصفوي(١) .

أو هو الثناء(٢) باللسان على الجميل الإختياري على قصد التعظيم سواء تعلق بالفضائل أم بالفواضل(٣). وعرفًا: فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب كونه

---

(١) هو قطب الدين، أبو الخير، عيسى بن مُحَمَّد بن عبيد الله الحسني الحسيني الإيجي، المعروف بالصفوي نسبة إلى صفي الدين جدِّهِ لأمه، صوفي شافعي من الفضلاء . هندي الموطن، ولد سنة (٩٠٠هـ). جاور بمكة سنين. وزار الشام وبيت المقدس وبلاد الروم ثم استوطن مصر، وبها توفي سنة (٩٥٣هـ) . ينظر: شذرات الذهب: (٤٢٧/١٠). وقوله: في رسالة في الحمد لله، من مخطوطات جامعة الملك سعود. رقم (٣٤٨٨) اللوحة ٢.

(٢) بناء على أنَّ مطلق الثناء أعم، وأقسامه ثلاثة: مدح وحمد وشكر ،كما في مبارق الأزهار في شرح مشارق الأنوار، لعبد اللطيف بن عبد العزيز بن أمين الدين بن ملك المتوفى سنة (٨٣٣ هـ)، دراسة وتحقيق من البداية إلى نهاية الباب الثاني فيما جاء أوله كلمة إن، أطروحة مقدمة إلى مجلس كلية أصول الدين لنيل درجة الدكتوراه في الحديث الشريف و علومه (قسم الحديث)، عبد الله احمد عبد العزيز الشيخ حمد إشراف الأستاذ المساعد الدكتور احمد رميض أحمد الهيتي، ربيع الثاني/ ١٤٢٩ هـ نيسان/ ٢٠٠٨م: ص٤٥.

(٣) المراد بالفضائل: المزايا القاصرة، وهي التي لا يتوقف تعلّقها على تعدي أثرها للغير كالعلم والقدرة والحسن، والمراد بالفواضل: المزايا المتعدية، وهي التي يتوقف تعلّقها على تعدي أثرها للغير، الكرم والتعليم، القاموس المحيط ج: ٤ ص: ٣١. شرح الخريدة البهية للدردير، الشيخ أحمد العدوي، هامش رقم ٣: ص١٩.

منعمًا، سواء أكان ذكرًا باللسان، أم اعتقادًا ومحبةً بالجنان، أم عملاً وخدمة بالأركان[(١)]

واختيار الحمد دون المدح لاقتضاء الأول سابقة الإحسان جزما دون الثاني، واختيار الحمد على الشكر لكونه أدل في إظهار الثناء لاختصاصه باللسان دون الشكر فان فيه خفاء واحتمالا لكونه واقعا بالاعتقاد والجوارح أيضاً، وإنما قيل بالرفع دون النصب لإرادة الدوام والثبوت كما في سلام عليك أو للاقتداء بكتابه تعالى[(٢)]

قال النووي : يستحب الحمد في ابتداء الكتب المصنفة ،

وكذا في ابتداء دروس المدرسين، وقراءة الطالبين بين يدي المعلمين، سواء قرأ حديثا أو فقها أو غيرهما، وأحسن العبارات في ذلك : الحمد لله رب العالمين[(3)].

---

(١) ينظر: شرح جمع الجوامع، للسبكي: (١/١-٢)، وشرح الكوكب المنير، لابن النجار الحنبلي: (١/٢٣-٢٤).

(٢) ينظر: غاية البيان، لقوام الدين أمير كاتب الأتقاني (ت ٧٥٨هـ) -كتاب الطهارات- (دراسة وتحقيق)، أطروحة مقدمة إلى مجلس كلية الشريعة في الجامعة العراقية، وهي جزء من متطلبات نيل درجة الدكتوراه فلسفة شريعة إسلامية، تخصص (فقه)، فاطمة ناطق مُحَّد، إشراف م.د. ابراهيم محمود عباس،١٤٣٤ هـ - ٢٠١٣م: ص٩٤.

(٣) الاذكار للنووي: ص٦٢٢.

❖ الذي خلقَ آدمَ على صورتِه

إشارة إلى ما عدّه العرفاء من أنَّ الإنسان ناشئٌ على صورة الرحمن تبعًا للحديث النبوي الذي رُوي بألفاظ مختلفة، ومنها، عن أبي هريرة، عن النبيِّ ﷺ قال: (خلق الله عز وجل آدم على صورته، طوله ستون ذراعًا، فلمَّا خلقه قال اذهب؛ فسلِّم على أولئك النفر، وهم نفرٌ من الملائكة جلوسٌ؛ فاستمع ما يجيبونك؛ فإنَّها تحيتُك وتحيةُ ذريِّتك، قال: فذهب؛ فقال: السلام عليكم؛ فقالوا: السلام عليك ورحمة الله، قال: فزادوه ورحمة الله. قال: فكلُّ من يدخل الجنة على صورة آدم، وطوله ستون ذراعًا، فلم يزل الخلق ينقص بعده حتى الآن)[1]

وليس ثمَّة إشكالٌ إذا كان المراد صورة غير الله؛ لكنَّ الإشكال عند بعضهم حينما يكون المراد هو أنَّه مخلوقٌ على صورة الله تعالى!، وبخاصّة إذا وجد ما يؤكِّدُ هذا المعنى، ويصرّحُ به في حديثين آخرين: فعن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبيِّ ﷺ قال: (إذا قاتل أحدُكم؛ فليتجنب الوجه، فإنَّما صورةُ الإنسان على صورة وجه الرحمن)[2]. وعن ابن عمر – رضي الله عنهما- عن النبيِّ ﷺ قال: (لا تقبّحوا الوجه، فإنَّ ابن آدم خُلِق على صورة الرحمن)[3].

فذهب بعضهم إلى أنَّ الحديث من أحاديث الصفات، وفيه إثبات الصورة لله تعالى، وإثبات أنَّ الله خلق آدم على صورته سبحانه، ولا يدفع ذلك إلا

---

(١) متفق عليه من حديث أبي هريرة رضي الله عنه: أخرجه البخاري: (٥/ ٢٢٩٩،ح-٥٨٧٣)، ومسلم: (٤/ ٢١٨٣، ح-٢٨٤١) واللفظ له.

(٢) السُّنة، لابن أبي عاصم: (١/٢٣٠،ح-٥٢١)، الصفات، للدارقطني: (ص٣٧،ح-٤٩)، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، لابن بطة العكبري: (٣/٢٦٠،ح-١٨٩).

(٣) المعجم الكبير، للطبراني:(١٢/٤٣٠،ح-١٣٥٨٠)، الصفات، للدارقطني: (ص٣٦/ح-٤٨).

مبتدع أو ضعيف رأي[١].

يقول ابن قتيبة الدينوري: (والذي عندي -والله تعالى أعلم- أنَّ الصورة ليست بأعجب من اليدين والأصابع والعين!، وإنما وقع الإلف لتلك؛ لمجيئها في القرآن، ووقعت الوحشة من هذه؛ لأنَّها لم تأت في القرآن، ونحن نؤمن بالجميع، ولا نقول في شيء منه بكيفية ولا حدٍّ) [٢].

وهناك من رفض ما تقدّم، ورأى تأويل الحديث على غير ظاهره[٣].

يقول ابن خزيمة: (توهَّم بعضُ من لم يتحرَّ العلمَ أنَّ قوله: «على صورته» يريد صورة الرحمن عزَّ ربُّنا وجلَّ عن أن يكون هذا معنى الخبر؛ بل معنى قوله: «خلق آدم على صورته»، الهاء في هذا الموضع كناية عن اسم المضروب، والمشتوم، أراد ﷺ أن الله خلق آدم على صورة هذا المضروب، الذي أمر الضارب باجتناب وجهه بالضرب، والذي قبح وجهه، فزجر ﷺ أن يقول: «ووجه من أشبه وجهك»، لأنَّ وجه آدم شبيه وجوه بنيه، فإذا قال الشاتم لبعض بني آدم: قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك، كان مقبحا وجه آدم صلوات الله عليه وسلامه، الذي وجوه بنيه شبيهة بوجه أبيهم، فتفهموا رحمكم

---

(١) الشريعة، للآجري: (١١٢٧/٣،ح-٦٩٧)، تأويل مختلف الحديث، لابن قتيبة: (ص٣١٧، ح- ١٨)، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، لابن بطة: (٢٥٨/٣).

(٢) تأويل مختلف الحديث، لابن قتيبة: ص٣٢٢.

(٣) ينظر تفصيله في: فتح المعين بنقد كتاب الأربعين، عبدالله بن الصديق الغماري: ص٣٤.

الله معنى الخبر، لا تغلطوا ولا تغالطوا فتضلوا عن سواء السبيل، وتحملوا على القول بالتشبيه الذي هو ضلال)[١].

وبهذا المعنى ينقل ابن حبان عن أبي حاتم قوله: (هذا الخبر تعلَّق به من لم يحكم صناعة العلم، وأخذ يُشنّع على أهل الحديث الذين ينتحلون السنن، ويذبون عنها، ويقمعون من خالفها بأنْ قال: ليست تخلو هذه الهاء من أن تنسب إلى الله أو إلى آدم، فإنْ نسبت إلى الله كان ذلك كفرًا، إذ {ليس كمثله شيء}، وإن نسبت إلى آدم تعرى الخبر عن الفائدة، لأنَّه لا شك أنَّ كلَّ شيء خلق على صورته لا على صورة غيره، ولو تملق قائل هذا إلى بارئه في الخلوة، وسأله التوفيق لإصابة الحق والهداية للطريق المستقيم في لزوم سنن المصطفى ﷺ؛ لكان أولى به من القدح في منتحلي السنن بما يجهل معناه، وليس جهل الإنسان بالشيء دالاً على نفي الحق عنه لجهله به.

ونحن نقول: إن أخبار المصطفى ﷺ إذا صحت من جهة النقل لا تتضاد، ولا تتهاتر، ولا تنسخ القرآن؛ بل لكلِّ خبر معنى معلوم يُعلم، وفصل صحيح يُعقل، يعقله العالمون.

فمعنى الخبر عندنا بقوله ﷺ: «خلق الله آدم على صورته»: إبانة فضل آدم على سائر الخلق، والهاء راجعة إلى آدم، والفائدة من رجوع الهاء إلى آدم

---

(١) التوحيد، لابن خزيمة: (١/٨٤، ح-٨). وقد أورده ابن خزيمة تحت باب: (ذكر أخبار رويت عن النبي ﷺ: تأولها بعض من لم يتحر العلم على غير تأويلها ففتن عالما من أهل الجهل والغباوة، حملهم الجهل - بمعنى الخبر - على القول بالتشبيه، جلَّ وعلا عن أن يكون وجه خلق من خلقه مثل وجهه، الذي وصفه الله بالجلال والإكرام، ونفي الهلاك عنه).ينظر: التوحيد، له: (١/٨١).

دون إضافتها إلى البارئ جلَّ وعلا - جلَّ ربُّنا وتعالى عن أن يشبه بشيء من المخلوقين- أنَّه جلَّ وعلا جعل سبب الخلق الذي هو المتحرك النامي بذاته اجتماع الذكر والأنثى، ثم زوال الماء عن قرار الذكر إلى رحم الأنثى، ثم تغير ذلك إلى العلقة بعد مدة، ثم إلى المضغة، ثم إلى الصورة، ثم إلى الوقت الممدود فيه، ثم الخروج من قراره، ثم الرضاع، ثم الفطام، ثم المراتب الأخر على حسب ما ذكرنا إلى حلول المنية به.

هذا وصف المتحرك النامي بذاته من خلقه وخلق الله جلَّ وعلا آدم ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ اجتماع الذكر والأنثى، أو زوال الماء، أو قراره، أو تغيير الماء علقة أو مضغة، أو تجسيمه بعده، فأبان الله بهذا فضله على سائر من ذكرنا من خلقه، بأنَّه لم يكن نطفة فعلقة، ولا علقة فمضغة، ولا مضغة فرضيعًا، ولا رضيعًا ففطيمًا، ولا فطيمًا فشابًّا كما كانت هذه حالة غيره ضدّ قول من زعم أنَّ أصحاب الحديث حشوية يروون ما لا يعقلون، ويحتجون بما لا يدرون)[1].

وقد فصَّل ابن تيمية الكلام في ردِّ التأويلات المذكورة، فأورد ثلاثة عشر وجهًا في ردِّ دعوى عود الضمير على غير الله، ثم أورد تسعةَ أوجه في ردِّ عود الضمير على آدم، وممّا ذكره[2]:

١- لم يتقدّم ذكرُ أحدٍ يعود الضمير عليه، وهذا في حديث: (خلق الله آدم

---

(١) الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ترتيب ابن بلبان: (١٤/٣٣-٣٥، ح-٦١٦٢).

(٢) ينظر: بيان تلبيس الجهمية، لابن تيمية: (٦/ ٤٢٣-٤٧٢).

على صورته، وطوله ستون ذراعاً)[١]، وكذلك في الأحاديث التي تنهى عن ضرب الوجه وتقبيحه.

٢- أنَّ ذريّة آدم خُلِقوا على صورته، ولم يُخلق آدم على صورهم؛ فإذا قيل: خُلِق الولد على صورة أبيه، كان كلامًا سديدًا، بخلاف ما لو قيل: خُلق الوالد على صورة ولده. أما إذا ذُكر الشبه بغير لفظ الخلق، كان سائغًا.

٣- كون المضروب يشبه آدم من الأمور المعلومة؛ فلا حاجة إلى ذكره.

٤- ليس الوجه فقط للمضروب يشبه آدم؛ بل كلُّ أعضائه؛ فلو صَلُح أنْ يكون هذا علّةً لمنع ضرب الوجه، لما جاز ضربُ شيء من أعضاء بني آدم.

٥- لا يصلح أن يكون معنى الحديث: أنَّ الله خلق آدم على صورة بنيه، فإنَّه معلوم أنَّ خلق آدم كان أعظم من خلق بنيه بشيء كثير.

٦- أنَّه قد ثبت الحديث بلفظ: (على صورة الرحمن)[٢].

٧- إذا فُسِّر الحديث بأنَّ آدم خُلِق على صورة آدم؛ فليس فيه أيُّ مناسبة للنهي عن ضرب وجوه بنيه.

٨- إذا أُريد أنَّ آدم لم يمرّ بأطوار مختلفة للخلقة؛ فتعليل النهي عن ضرب وجوه بنيه بهذا يوجب فساد الحكم، فبنو آدم ليسوا مثله في الخلقة، بل مرّوا بأطوار مختلفة.

٩- إذا قيل: الضمير عائد على المضروب، يقتضي أنَّ المضروب كانت له صورة

---

(١) صحيح البخاري: (٨/٥٠، ح-٦٢٢٧).

(٢) السنة، لابن أبي عاصم: (١/٢٢٨، ح-٥١٧).

قبل الخلق، وخُلِق آدمُ عليها، والمعلوم أنَّ المضروب متأخرٌ عن آدم.

١٠- من المعلوم أنَّه لم تكن لآدم صورةٌ خُلق عليها، قبل صورته التي خلقه الله عليها.

١١- أنَّ جميع ما يُذكر من التأويل، كقولهم: خُلق آدم على صورة آدم، موجود نظيره في جميع المخلوقات، فإنْ أريد: على صورتها في علم الله وفي القدر؛ فهذا في جميع المخلوقات.

١٢- إذا كان المراد: أنَّه لم يُغيَّر خلقُ آدم عن صورته؛ فالعبارة المعروفة في هذا أنْ يقال: أبقى خلق آدم، أو تركه على صورته، لا أنْ يقال: خلقه على صورته. ولم يُرِدِ الإخبار بمسخ آدم، أو تغيير صورته. وقد أخبر الله أنَّه تاب على آدم قبل إنزاله؛ فزال عنه العقاب قبل نزوله.

ومهما يكن من شيء؛ فلقد تمَّ توظيفُ الحديثِ لدعمِ نظريةِ الإنسان الكامل، حيث عُدَّ الإنسانُ نسخةً مختصرةً من الحضرة الإلهية(١)، ولذلك خصَّه اللهُ بصورته؛ فهو صورةُ الحقِّ تعالى، وظهورُه، وتجليّه. وليس في الكائنات من هو أعظمُ من النبيِّ محمدٍ ﷺ جمعًا للوجودات؛ فهو مجلى الحق، والحق مجلى حقائق

---

(١) يرى المتصوفة أنَّ توجه الإنسان إلى حضرة الحق المطلق يؤدي إلى تقوية حقيقته؛ فمثله مثل قطعة الحديد المجاورة للنّار؛ فإنَّها بسبب هذه المجاورة تسخن قليلاً قليلاً إلى أن تصل إلى ما يحصل من النار من الإحراق والإضاءة وغيرها. ينظر: رسالة في الإنسان الكامل والولاية التكوينية، أحمد الأشتياني: ص٦٣.؛ الحقيقة المحمدية في التراث الصوفي، مُحَمَّد حمزة الشيباني: ص٧ ؛ وحقيقة النبوة في الفكر الفلسفي والعرفاني، يحيى مُحَمَّد، بحث منشور على موقعه على شبكة الإنترنت. موقع فهم الدين/ رابط" http://www.fahmaldin.com/"، (بلا ترقيم).

العالم بروحه الذي هو الإنسان، الذي هو آخر نوع ظهر؛ فأوّليته حقٌ، وآخريته خلقٌ؛ فهو الأوّل من حيث الصورة الإلهية، والآخر من حيث الصورة الكونية، والظاهر بالصورتين، والباطن عن الصورة الكونية بما عنده من الصورة الإلهية [1].

وهذا ما سوف يلمح إليه الدوّاني في العبارة القادمة.

---

(١) ينظر: الفتوحات المكية، لابن عربي: (٢/٤٥٨- ٤٥٩).

❖ وصلاتُه وسلامُه على سيِّدِنا محمدٍ

- قوله (**صلاته وسلامه**) أتى بالصلاة عملاً بما هو مطلوب نقلاً وعقلاً، أمّا النقلي؛ فلأنّه وردَ الحثُّ على الإبتداء بها في الخطب، وفي كلِّ أمرٍ مهمٍّ، وأمّا العقلي؛ فلأنَّ تأليف هذا الكتاب من بركتهﷺ فحقَّ علينا أن نصلي عليه مجازاة لبعض حقه.

والصلاة من الله تعالى الرحمة(١)، والسَّلام هو الأمان(٢)؛ لأنَّ النبي وإن كان مغفوراً له ما تقدَّمَ من ذنبه وما تأخَّر(٣) ومعصومًا من عذاب الله يخافُ

---

(١) بهذا القول قال الضحاك والمبرد كما نقل عنهم ابن القيم في كتابه جلاء الافهام , ينظر: جلاء الأفهام في فضل الصلاة على مُحَمَّد خير الأنام، مُحَمَّد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ)،تحقيق: شعيب الأرناؤوط، عبد القادر الأرناؤوط، دار العروبة ،الكويت، ط٢ (١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م): (١٥٨/١).

(٢) قال الملالي: "وليس المطلوب من الله حصول أصل الرحمة وأصل الأمان؛ لأنَّهما حاصلان لمن دونه؛ فكيف به ﷺ الذي هو عين الرحمة، وإنَّما المطلوب زيادتهما" ا.هـ وبه قال النابلسي أيضاً في المطالب الوفية بقوله: وهو مرحوم ﷺ ولكن يقبل الزيادة من الرحمة، وكلُّ مرتبة ترقّى إليها رسول الله ﷺ ؛ فقد رُحِم بها، وهو دائم الترقي في مراتب الكمال عند ذي الجلال. ينظر: شرح أم البراهين في العقائد، للسنوسي ،مُحَمَّد بن إبراهيم الملالي (ت٨٩٧هـ) (م) (ق٤و) جامعة الملك سعود، ،قسم المخطوطات برقم (١٥٥٣) السعودية، و المطالب الوفية ،للنابلسي (م) (ق٤و-٥ظ). نقلاً عن الأنوار الإلهية في شرح المقدمة السنوسية، للإمام العارف بالله عبد الغني بن إسماعيل النابلسي الحنفي النقشبندي (ت ١١٤٣هـ)، دراسة وتحقيق: هيمن نجم حميد المنصوري، باشراف: م . د. إسماعيل إبراهيم صخي، كلية الإمام الأعظم الجامعة(١٤٣٤هـ-٢٠١٣م): ص١٥٦

(٣) لقوله تعالى ﴿ لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ ﴾ الفتح: الآية ٢.

خوف إجلال وتعظيم؛ لأنَّ الخوف على قدر المعرفة، وفي الحديث: [أنا أعرفكم بالله وأخوفكم منه][1] .

أو معنى السّلام التَحية بأن يحييه الله بكلامه القديم كما يحيّي أحدنا ضيفه وهذا القدر زائد على الصلاة كما هو معلوم[2].

والمطلوب أمر زائد على ما حصل له في كلِّ وقت؛ فإنَّ نعمة الله تعالى لا نهاية لها؛ ففيه حذف، والتقدير: والصلاة والسلام زيادة على ما هو حاصل له ﷺ، أو فيه استعمال العامِّ في الخاصِّ، أي: أطلق الصلاة والسلام الشاملين للحاصل والزائد عليه .

وأراد ما زاد على الحاصل بقرينة أنَّ طلبَ الحاصلِ غيرُ معقول، وقيل: أنّه أمرٌ تعبدي؛ لإكمال الطالب وتعظيم المطلوب، ولم يقصد معناه، وهو تكلف؛ فإن قلت: هل ينافي قولهم: إنَّ نعمة الله لا نهاية لها، ما أورده صاحب دلائل الخيرات في صيغ الصلاة على النبي ﷺ من قوله: اللهم صلِّ على مُحَّد،

(١) ذكره صاحب كشف الخفاء: (١/٢٣١، ح- ٦٠٧)؛ إذ قال: (حديث: أنا أعرفكم بالله، وأخوفكم منه، صحيح فقد ترجم البخاري في صحيحه: قول النبيﷺ أنا أعلمكم بالله... فعن السيدة عائشة (رضي الله عنها) قالت: كان رسول الله ﷺ إذا أمرهم، أمرهم من الأعمال ما يطيقون، قالوا إنّا لسنا كهيئتك يا رسول الله! إنَّ الله قد غفر لك ما تقدَّم من ذنبك وما تأخر؛ فيغضب حتى يعرف الغضب في وجهه، ثم يقول: إنَّ أتقاكم وأعلمكم بالله أنا، ولفظ الترجمة لأبي ذر: أنا أعرفكم، بدل أعلمكم، وكأنه مذكور بالمعنى). وينظر أيضاً: المقاصد الحسنة، للسخاوي: حرف الهمزة (١/٥٣).

(٢)حاشية الصاوي على شرح رسالة تحفة الإخوان في علم البيان للدردير، للشيخ أحمد بن مُحَّد الصاوي: ص١٠٩

حتى لا يبقى من الصلاة شيء؟[١]

قال العلامة المدابغي: قال الفاسي[٢] في شرحه عليها[٣]: (أجاب الرصَّاع[٤] عمَّا يوهمُهُ ظاهرُهَا من نفاد متعلق قدرته تعالى، بأن الكلام خرج مخرج

(١)ينظر: دلائل الخيرات الإمام ابو عبدالله مُحَّد بن سليمان الجزولي، (ت٨٧٠هـ)، دار سعادات، مطبعة عثمانية، ١٣١٤هـ: ص٤٩ .

(٢)هو أبو عيسى مُحَّد المهدي بن احمد بن علي بن يوسف الفاسي محدث، مؤرخ، نسابة، صوفي، ولد سنة (١٠٣٣هـ) بالقصر الكبير بالمغرب الاقصى، وتوفي بفاس في ٩ شعبان سنة (١١٠٩هـ). من مؤلفاته: القصد المنضد من جواهر مفاخر سيدنا مُحَّد، داعي الطرب في انساب العرب، مطالع المسرات بجلاء دلائل الخيرات. ينظر: سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس بمن أقبر من العلماء والصلحاء بفاس، لمحمد بن جعفر بن إدريس الكتاني، (ت١٣٤٥هـ)، تحقيق د. مُحَّد حمزة بن علي الكتاني، دار الثقافة، الدار البيضاء، ٢٠٠٤م: (٢/ ٣١٦)؛ معجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة: (٥٦/١٢).

(٣) ينظر: مطالع المسرات بجلاء دلائل الخيرات، الفاسي، مطبعة وادي النيل، مصر، ١٢٨٩هـ: ص١٦١.

(٤) هو مُحَّد بن قاسم الأنصاري، أبو عبد الله، الرصاع، قاضي الجماعة بتونس ولد بتلمسان، ونشأ واستقر بتونس وعاش وتوفي بها سنة (٨٩٤هـ) . عرف بالرصاع لأن أحد جدوده كان نجاراً يرصع المنابر. له كتب، منها (التسهيل والتقريب والتصحيح لرواية الجامع الصحيح) و (تذكرة المحبين في شرح أسماء سيد المرسلين) و (تحفة الأخيار) في الشمائل النبويّة وغيرها . ينظر: شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، لمحمد بن مُحَّد مخلوف، (ت١٣٥٩هـ)، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٤٩هـ: ص٢٥٩ ؛ معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، لعادل نويهض، =

المبالغة، أو أن المراد حتى لا يبقى شيء مما خصصت به أهل عنايتك مما أبرزته للوجود وأظهرته، وهو متناهْ) [١].

- قوله (**سيّدنا**) سيّد جميع الخلق بتفضيل من الله تعالى لا بالمزايا، وإنْ كان في الواقع فاقَهُم في المزايا أيضًا؛ لأنّ من القواعد: أنَّ المزيّة لا تقتضي الأفضليّة، ومحلُّ كونِ تفضيلِ الكاملِ على الناقصِ نقص إذا فُضّل عليه بخصوصه[٢].

والسيّد: مأخوذٌ مِنْ سادَ قومَهُ، يَسودُهُم سيادة؛ فهو سيِّد، ووزنُهُ فيعل، وأصلُهُ: سيود؛ فقلبت الواو ياءً، وأدغمت في الياء[٣].

=

مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت، ط٢، ١٤٠٠هـ. ١٩٨٠م: ص١٥١ .

(٤) حاشية العلاّمة الحسن بن علي المدابغي (ت١١٧٧هـ) على شرح العلامة الشيخ خالد الأزهري على متن الآَجُرُّومية من أول المخطوط إلى باب الأفعال (دراسة وتحقيق)، الطالب (قاسم مخلف عبيد خضير)، كلية العلوم الإسلامية– جامعة بغداد، ٢٠١٣م: ص٧٣ وما بعدها

(٢)حاشية الصاوي على شرح رسالة تحفة الإخوان في علم البيان للدردير، للشيخ أحمد بن مُحَمّد الصاوي (١١٧٥هـ–١٢٤١هـ)(دراسة وتحقيق)، اطروحة تقدم بها عبد الناصر طه مزهر إلى مجلس كلية الآداب/ قسم اللغة العربية وهي جزء من متطلبات نيل درجة الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها تخصص (بلاغة)، إشراف الدكتور فاضل بنيان ١٤٢٩هـ–٢٠٠٨م: ص١٠٩.

(٣) سر صناعة الاعراب: لابن جني ت ٣٩٢ هـ، تحقيق: د.حسين هنداوي: ١٥٣/١، الانصاف في مسائل الخلاف: للانباري: ١٣/١

ويطلق على الذي يفوق قومه، ويرتفع قدره عليهم، وعلى الحليم الذي لا يستفزه غضبه، وعلى الكريم وعلى المالك. قاله النووي في اذكاره [١].

وقال بعضهم: السيد هو الكامل المحتاج بإطلاق، واستعماله في غير الله تعالى شائع وكثير، وهل يطلق على غير الله تعالى؟ حكى ابن المنير عن الإمام مالك منعه [٢].

وفي البيان لابن رشد، وسألته عن الذي يدعو بـ"ياسيدي" فكرهه، وقال أحبُّ إليَّ أن يدعو بما في القرآن، وبما دعت به الأنبياء.

وحكى ابن المنير قولين آخرين: جواز إطلاقه على الله تعالى وعلى غيره، ومنع إطلاقه على غير الله تعالى [٣] تمسكاً بما روي من أنَّه ﷺ قالوا له يا سيدنا فقال: ((إنَّما السيّدُ الله))[٤].

---

(١) الأذكار، للنووي: ٣١١ .

(٢) ينظر: الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال: للامام ناصر الدين احمد بن مُحَّد ابن المنير الاسكندري المالكي ت ٦٨٣ هـ على هامش كتاب الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل، لأبي القاسم، جار الله، محمود بن عمر الزمخشري (ت ٥٣٨هـ) دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط ١ ١٣٩٧ هـ – ١٩٧٧ م: (١١/١).

(٣) ينظر: الإنصاف فيما تضمنه الكشاف من الإعتزال: (١١/١).

(٤) عن شعبة عن قتادة قال: سمعت مطرفا عن أبيه قال: ((جاء رجل إلى النبي ﷺ ؛ فقال: أنت سيد قريش؟ فقال: السيد الله. قال: أنت أفضلنا قولاً وأعظمنا فيها طولاً. قال رسول الله ﷺ: ليقل أحدكم بقوله، ولا يستجره الشيطان أو الشياطين)) . السنن الكبرى، للنسائي (ت ٣٠٣ هـ)، تحقيق: د.عبد الغفار سليمان البنداري , =

ونقل النووي (رحمه الله) في الأذكار عن بعضهم أنَّه جُوزَّ إطلاقه على غير الله إلا أن يُعرَّفَ بأل، ثم قال: والأظهر جوازُهُ بالألف واللام لغير الله تعالى[1] انتهى[2] .

ولفظ سيدنا (**مُحَّد**) ﷺ بدلُ كلٍّ من كلٍّ، من سيِّدِنا، أو بيانٌ له، أي: عطف بيان عليه، لا صفة؛ لأنه علم، والعلم ينعت ولا ينعت به لجموده.

نعم يصحُّ أن يكون لفظ سيدنا (مُحَّد) ﷺ صفةً باعتبار أصله؛ لأنَّه في الأصل اسم مفعول حَمَّدَ المضّعف، والحاصل: إنَّه إن نظر إلى أصله صحَّ جعله صفة، وإن نظر إلى الحال، أي: بعد العلمية كان بدلاً، أو عطف بيان .

فإنْ قلت: حيث جاز كلٌّ من البدل وعطف البيان أيُّهما أولى؟

رُجِّحَ الثاني، قال الشيخ الشنواني: (ولكنَّ الأظهر أن المقصود الأصلي ههنا إيضاح الصفة السابقة، وتقرير النسبة تبع، والبدلية تستدعي العكس)، ويجوز أن يكون فائدة عطف البيان هنا المدح، كما ذكره الزمخشري في قوله تعالى: ﴿ **جَعَلَ ٱللَّهُ ٱلْكَعْبَةَ ٱلْبَيْتَ ٱلْحَرَامَ** ﴾[3]

=

سيد كسروي حسن، ط١، دار الكتب العلمية / بيروت ١٤١١ – ١٩٩١: (٦/٧٠) .

(١) ينظر: الأذكار، للنووي: ص٣١١.

(٢)حاشية الزرقاني على الإعراب عن قواعد الإعراب، لابن هشام الانصاري وشرح الأزهري (دراسة وتحقيق)، للطالب مُحَّد فرج توفيق الوليد، وهي جزء من متطلبات نيل درجة الدكتوراه تخصص نحو، اشراف الدكتور دريد حسن أحمد، (١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م): ص٨١ .

(٣) سورة المائدة: من الآية ٩٧ .

إن البيت عطف بيان جيء للمدح، كما تجيء الصفة لذلك) [١] .

و(مُحَمَّد) من الحمد يقال رجل محمود ومُحَمَّد، إذا كثرت خصالهُ المحمودة، وبذلك سمي رسول الله ﷺ مُحَمَّداً[٢] .

وقد روي في السِّيَرَ أنه قيل لجده عبد المطلب، وقد سماه في سابع ولادته لموت أبيه قبلها: لم سميت ابنك مُحَمَّدا وليس من أسماء آبائك ولا قومك؟ قال: رجوت أن يحمد في السماء والأرض. وقد حقق الله رجاءه كما سبق في علمه[٣].

❖ الذي ظهر بحقيقته

- قوله (**ظهر بحقيقته**): يلحظ فيه المسلك الصوفي عند العلامة الدّوّاني أو تأثره بحكمة الإشراق[٤]، ومدرسة العرفان[١]؛ فإشارتُه هنْا كما في التي قبلها من

---

(١) ينظر: الدرة الشنوانية: اللوحة ٦. نقلا عن حاشية العلاّمة الحسن بن علي المدابغي (ت١١٧٧هـ) على شرح العلامة الشيخ خالد الأزهري على متن الآَجُرُّومية من أول المخطوط إلى باب الأفعال دراسة وتحقيق، الطالب قاسم مخلف عبيد خضير، كلية العلوم الإسلامية/ جامعة بغداد، ٢٠١٣م: ص٧٥ وما بعدها.

(٢) مجمل اللغة، لابن فارس: (١/٢٥٠)

(٣) الحديث رواه ابن عساكر بسنده إلى ابن عباس ينظر: تهذيب تاريخ دمشق، للشيخ عبد القادر بدران (ت ١٣٤٦هـ)، دار المسيرة، بيروت، ط ٢، (١٣٩٩هـ /١٩٧٩م): (١ /٢٧٦)، ونقل هذا الحديث الشيخ جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ) عن تاريخ ابن عساكر في كتابه الخصائص الكبرى، تحقيق د.مُحَمَّد خليل هراس، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٣٨٧هـ- ١٩٦٧م: (١ /١٩٥).

(٤) حكمة الإشراق هي من العلوم الفلسفية بمنزلة التصوف من العلوم الإسلامية، كما أنَّ الحكمة الطبيعية والإلهية منها بمنزلة الكلام منها. وبيان ذلك أنَّ السعادة العظمى والمرتبة العليا للنفس الناطقة هى معرفة الصانع بما له من صفات الكمال، والتنزه عن النقصان، وبما صدر عنه من الآثار والأفعال فى النشأة الأولى والآخرة، وبالجملة معرفة =

حتمية المشابهة الصورية للرحمن تُدلِّلُ على أنّ الله سبحانه وتعالى ما دام قد خلق آدم على صورة الرحمن؛ فالعلاقة بينهما علاقة خلافة، إذ لا بُدَّ أنْ يكون الخليفة على صورة مستخلِفه، وإلاَّ فهو ليس بخليفة، وهو من حيث كونُه خليفة الله؛

=

المبدأ والمعاد. والطريق إلى هذه المعرفة من وجهين، أحدهما: طريقة أهل النظر والإستدلال. وثانيهما: طريقة أهل الرياضة والمجاهدات. والسالكون للطريقة الأولى، إن التزموا ملة من ملل الأنبياء عليهم الصلاة والسلام؛ فهم المتكلمون، وإلاَّ فهم الحكماء المشاؤون، والسالكون إلى الطريقة الثانية، إنْ وافقوا فى رياضتهم أحكام الشرع فهم الصوفية، وإلاَّ فهم الحكماء الإشراقيون! فلكلٍّ طريقة طائفتان: وحاصل الطريقة الأولى: الإستكمال بالقوة النظرية، وحاصل الطريقة الثانية (التى هى طريقة أهل الرياضة والمجاهدات، طريقة الصوفية من المتشرعين، والإشراقيين من الفلاسفة): الإستكمال بالقوة العملية، والترقي فى درجاتها التى أوّلها: تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع والنواميس الإلهية، وثانيها: تهذيب الباطن عن الأخلاق الذميمة، وثالثُها: تحلّي النفس بالصور القدسية الخالصة عن شوائب الشكوك والأوهام، ورابعها: ملاحظة جمال الله سبحانه وتعالى، وجلاله، وقصر النظر على كماله. ينظر: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لمصطفى عبد الرازق: ص٦٩-٧١.

(١) المسلكان قريبان في ضرورة تزكية النفس بالمجاهدات؛ لتشرق شمس المعرفة على مرآة القلب؛ لكي تتحقق النفس بالحكمة، وتكون منطبعة بالعلم بانجلاء صدأ الذنوب والمعاصي، بيد أنَّ فلاسفة الاشراق لا يكتفون بذلك، ويرون ضرورة النظر العقلي وأهميته، بخلاف أهل العرفان ممن لا يولون أهميةً كبيرةً للإستدلال العقلي، ويرون يدَ الإستدلال جذّاء. وأنَّ الإشراقي كما هو حال الفيلسوف المشائي يهدف إلى كشف الحقيقة بيد أنَّ العارف يهدف إلى بلوغها، ويعدُّ السهروردي شيخ الإشراق والنموذج الكامل له في الإسلام، وأمَّا ابن عربي؛ فهو النموذج الكامل في العرفان الإسلامي. ينظر: الفلسفة، مرتضى مطهري: ص٤٧-٤٨.

فإنّه يكون عبدًا لله وربًّا للعالم، إذ لم يؤدِّ أحدٌ من العالم الربوبية غيره، وما أحكمَ أحدٌ غيره مقام العبودية، فعبد الحجارة والجمادات؛ لكونه نسخة جامعة بين الحق والخلق(١).

وليس هناك من يمثِّل هذه الكمالات من المضاهات والشمول وصفات العلم والخلافة والقدرة على الإيجاد والخلق والتكوين غير صاحب الكمالات الإنسانية والوجودية المعبَّر عنه بالحقيقة المحمدية(٢).

---

(١) ينظر: حقيقة النبوة في الفكر الفلسفي العرفاني، يحيى مُحَّد. منشور على موقعه على الأنترنت، فهم الدين، بلا ترقيم.

(٢) ينظر: الفتوحات المكية، لابن عربي: (٢/٤٥٨-٤٥٩). ويجدر التنبيه هنا على أنَّ التعبير بالحقيقة المحمدية مصطلح لا يراد منه شخص النبيّ مُحَّد ﷺ وإنَّما مقامه باعتبار أنَّ النبيَّ الأكرم هو المظهر الأتمُّ لهذه الرتبة؛ لأنَّ لهذه الحقيقة مظاهر متعددة في عالمنا، وكلُّ مظهر يعكس نسبة من الكمال؛ فالأنبياء السابقون من آدم إلى عيسى عليهم السلام هم مظاهرٌ مقيدةٌ لهذه الحقيقة، والرسول الأعظمُ أتمُّ مظهرٍ لها. ينظر: تعليقة على فصوص الحكم، روح الله الخميني: ص٣٢. ويقول مُحَّد البكري:

عالم منه آدم عُلِّم السر	**وعلم الأشياء رسما وخطا**
هي ناسوت أُنسنا والهيولا	**شمس سر الوجود بكرا وشمطا**
طلسم حارت العقول عليه	**كنز بحر قد شطّ في الدرك شطا**
إن شهدناه في الجمال شهدنا	**لجميل غدا له الحسن مِرطا**
أو نظرناه في الجلال رأينا	**أسدا فاتكا من الأسد أسطا**
تاج فضل له الجحاجح دانت	**وإليه رأس المفاخر وطَّى**
كل شيء معناه والكل منه	**وعليه مبناه ما اختل شرطا**
واحد بالشخص وهو مختلف	**الجنس يقينا من أنكر الحال خطا.**

=

من هنا صرَّح ابن عربي بأنَّ الخلائق مرائي للحقِّ تعالى، وإنَّ أكملَ المرائي، وأعدلَها، وأقومَها هي مرآة سيدنا مُحَّد ﷺ[1]، حيث إنّ تجلّي الحقِّ فيها أكملُ من كلِّ تجلٍّ؛ فليس في الموجودات مَنْ وسِعَ الحقَّ سوى الإنسان الكامل[2]، أو سيدنا مُحَّد (ﷺ)، وما وسعه إلاَّ بقبول الصورة[1].

=

نقلا عن التصوف في الأدب والأخلاق، د. زكي مبارك: (١/٢٧٢).

(١) للشيخ مُحَّد بن جعفرالكتاني كتاب بعنوان: (جلاء القلوب من الأصداء الغينية ببيان إحاطته ﷺ بالعلوم الكونية). يقع في ثلاثة أجزاء بتحقيق: الدكتور حسن عباس زكي، وباشراف الأستاذ الدكتور علي جمعة، طبعة ١، ٢٠٠٤م، دار الكتب العلمية، لبنان. حيث يقرر فيه المسألة تقريرا واضحا. وهو كتاب رتبه على مقدمة ومقصدين وخاتمة: أما المقصد الأول ففي بيان إحاطة الذات المحمدية بالعلوم الجديدة الكونية، وبيان أن لها من علوم الذات الإلهية والصفات ما ليس عند غيرها من جميع المخلوقات، وأما المقصد الثاني فكان في بيان أنه ﷺ ،خليفة الله الأكبر وصدر المملكة الربانية الأظهر، المصرف فيها بالحل والربط والتقييد والاطلاق شخصا ونوعا، وبطريق العموم والاستغراق. وأما الخاتمة ففي بيان أن العوالم كلها مستمدة منه، وواقفة لديه، وأنه لا وصول الى الله تعالى إلَّا من بابه صلى الله عليه وسلم ، ولا معول للخليقة في الدنيا والآخرة إلا عليه. ينظر: ج١/٩-١٠ .

(٢) تعدُّ نظرية الإنسان الكامل الوليد الشرعي لنظرية وحدة الوجود؛ فاذا قالت نظرية وحدة الوجود أنَّ ما نشاهده، ونحسّه في هذا الكون ليس إلاَّ تجليات الهية، فإنَّ أعظم تجلٍّ يكون في الإنسان، وحيث إنّ محمدًا ﷺ هو خيرُ ولد آدم؛ فإنَّ أعظم التجليات الإلهية لابدَّ أن تكون فيه ﷺ، وهو الذي خلق الكون، كلُّه منه، وفيه، وله، وربما تبلغ المسألة حدودًا من المبالغة؛ فيزعم بأنَّ: خلق إبليس وأتباعه من حيث صفات الجلال والظلمة والضلال من نفس(مُحَّد) كما في الإنسان الكامل، لعبد الكريم الجيلي: (٢/٤١)، وأنَّ خلق جبريل من نفس مُحَّد؛ فكان مُحَّد أبًا لجبريل، الإنسان الكامل: (٢/٢٠)،

=

وعليه فهو يوصي القارئ، ويقول: (اجهد أنْ تنظر إلى الحق المتجلّي في مرآة مُحَّد (ﷺ)؛ لينطبع في مرآتك؛ فترى الحق في صورة مُحَّدية برؤية مُحَّدية، ولا تراه في صورتك)[٢].

ويوظِّف الصوفية في هذا الصدد عددًا من النصوص الدّالة عليه تصريحًا وتلميحًا كأوّلِ صادر صدر عن المبدأ الحقِّ، ومن هذه النصوص الأقوال المروية عن النبيِّ ﷺ؛ فعن جابر رضي الله عنه؛ أنَّه قال: قلت يا رسول الله، أخبرني عن أوّل شيء خلقه الله تعالى قبل الأشياء؟ قال: يا جابر إنَّ الله تعالى خلق قبل الأشياء نور نبيِّك من نوره..."[٣]،

=

فالحقيقة المحمدية لها من الصفات ما للذات الالهية كما يرى الأخير؛ إذ يقول: (فأشهدني الحق-سبحانه وتعالى- اتصافَ نبيّه محمدٍ بالسبعة الأوصاف النفسية، التي هي الحياة والعلم والإرادة والقدرة السمع والبصر والكلام- شهدتُه ﷺ بعد اتصافه بأوصاف عين الذات، الغائب في هوية الغيبيات) (فالإنسان الكامل هو الذي يستحق الأسماء والصفات الالهية استحقاق الأصالة والملك) نقلاً عن: الفكر والفلسفة الإسلامية، د. إبراهيم بسيوني: ص٢٤٧-٢٤٨.

(١) ينظر: الفتوحات المكية، لابن عربي: (٤/٤٣٣).

(٢) المصدر نفسه: (٤/٤٣٣).

(٣) والحديث بتمامه: عن جابر رضي الله عنه قال: سألتُ رسول الله ﷺ عن أوّل شيء خلقه الله تعالى؟ فقال: ((هو نور نبيّك يا جابر؛ خلقه الله ثم خلق فيه كلَّ خير، وخلق بعده كلَّ شيء، وحين خلقه أقامه قدّامه من مقام القرب اثني عشرة ألف سنة، ثم جعله أربعة أقسام: فخلق العرش من قسم، والكرسي من قسم، وحملة العرش وخزنة الكرسي من قسم، وأقام القسم الرابع في مقام الحب اثنتي عشر ألف سنة، ثم جعله أربعة أقسام: فخلق القلم من قسم، واللوح من قسم، والجنة من قسم، وأقام القسم الرابع
=

=

في مقام الخوف اثنتي عشرة ألف سنة، ثم جعله أربعة أجزاء: فخلق الملائكة من جزء، والشمس من جزء، والقمر والكواكب من جزء. وأقام الجزء الرابع في مقام الرجاء اثنتي عشرة ألف سنة، ثم جعله أربعة أجزاء: فخلق العقل من جزء، والعلم والحكمة من جزء، والعصمة والتوفيق من جزء. وأقام الجزء الرابع في مقام الحياء اثنتي عشرة ألف سنة، ثم نظر الله – عزَّ وجلَّ– إليه، فترشح النور عرقًا؛ فقطر منه مائة ألف أربعة وعشرون ألف قطرة من النور؛ فخلق الله من كلِّ قطرة روح نبيّ، أو روح رسول، ثم تنفست أرواح الأنبياء، فخلق الله من أنفاسهم الأولياء والشهداء والسعداء والمطيعين إلى يوم القيامة؛ فالعرش والكرسي من نوري، والكروبيون من نوري، والروحانيون والملائكة من نوري، والجنة وما فيها من النعيم من نوري، وملائكة السموات السبع من نوري، والشمس والقمر والكواكب من نوري، والعقل والتوفيق من نوري، وأرواح الرسل والأنبياء من نوري، والشهداء والسعداء والصالحون من نتاج نوري.

ثم خلق الله اثني عشر ألف حجاب؛ فأقام الله نوري، وهو الجزء الرابع، في كلِّ حجاب ألف سنة، وهي مقامات العبودية والسكينة والصبر والصدق واليقين؛ فغمس الله ذلك النور في كلِّ حجاب ألف سنة؛ فلمّا أخرج الله النور من الحجب ركبّه الله في الأرض؛ فكان يضيء منها ما بين المشرق والمغرب كالسراج في الليل المظلم.

ثم خلق الله آدم من الأرض؛ فركّب فيه النور في جبينه، ثم انتقل منه إلى شيث، وكان ينتقل من طاهر إلى طيب، ومن طيب إلى طاهر إلى أن أوصله الله صلب عبد الله بن عبد المطلب، ومنه إلى رحم أمي آمنة بنت وهب، ثم أخرجني إلى الدنيا؛ فجعلني سيد المرسلين، وخاتم النبيين، ورحمة للعالمين، وقائد الغرِّ المحجَّلِين. هكذا كان بدء خلق نبيك يا جابر)).

هذا اللفظ من النفحات المكية واللمحات الحقية في شرح أساس الطريقة الختمية، لمحمد عثمان الميرغني: ص٢٨-٢٩.

=

وعن ميسرة الفجر، قال: قلت يا رسولَ الله متى كُتِبتَ نبيًّا؟ قال: ((وآدم بين الرّوح والجسد))[1]، ...

=

يقول السيوطي بعد أن سئل عنه: (والحديث المذكور في السؤال ليس له إسناد يعتمد عليه) ينظر: الحاوي للفتاوي (١/٢٢٣-٣٢٥). قال عبد الله بن الصديق الغماري-معلِّقًا على كلام السيوطي-(وهو تساهلٌ قبيحٌ؛ بل الحديث ظاهر الوضع، واضح النكارة... والعجب أنَّ السيوطي عزاه إلى عبد الرزاق مع أنَّه لا يوجد في مصنّفه، ولا تفسيره، ولا جامعه، وأعجبُ من هذا أنَّ بعض الشناقطة صدّق هذا العزو المخطيء؛ فركّب له إسنادًا من عبد الرزاق إلى جابر، ويعلم الله أنَّ هذا كلَّه لا أصل له؛ فجابر -رضي الله عنه- بريء من رواية هذا الحديث، وعبد الرزاق لم يسمع به) ملحق قصيدة البردة، لعبد الله الغماري: ص٧٥، وللأخير كلمة نفيسة ضمّنها رسالته " مرشد الحائر لبيان وضع حديث جابر"؛ إذ قال ما نصّه: (ما يوجد في كتب المولد النبوي من أحاديث لا خطام لها ولا زمام، هي من الغلو الذي نهى الله ورسوله عنه؛ فتحرم قراءة تلك الكتب، ولا يقبل الإعتذار عنها؛ بأنّها في الفضائل لأنّهَ يتساهل فيها برواية الضعيف، أمّا الحديث المكذوب فلا يقبل في الفضائل إجماعًا؛ بل تحرم روايته إلّا مع بيان أنّه موضوع) بدون ترقيم ولا معلومات طبع.

تنظر على الرابط:www.aicp.org/.../MurshidAlHaairLibayan.pdf .

ويقول أحمد بن الصديق الغماري: مستدركًا على السيوطي-أيضًا-: (وهو حديث موضوع لو ذكره بتمامه لما شكّ الواقف عليه في وضعه، وبقيته تقع في ورقتين من القطع الكبير؛ مشتملة على ألفاظ ركيكة، ومعاني منكرة).

المغير على الأحاديث الموضوعة في الجامع الصغير: ص٧.

(١) المعجم الكبير، للطبراني: (٨٣٣-٨٣٤)، المسند، للإمام أحمد: (٢٠٥٩٦)، السُّنة، لابن أبي عاصم: (٤١٠)، القدر، للفريابي: ص١٧، الشريعة، للآجري: (٩٤٣-٩٤٤-٩٤٥): كلُّهم من طريق بديل بن ميسرة، عن عبد الله بن شقيق، عن ميسرة =

وبهذا تمّ تقرير فكرة الحقيقة المحمدية(١)؛ لأنَّ رسولَ اللهﷺ " أكمل موجود في هذا النوع الإنساني(١)، ولهذا بدئ به الأمر وختم، فكان نبيًّا، وآدم بين الماء والتراب، ثم كان بنشأته العنصرية خاتمَ النبيّين"(١).

=

الفجرِ، قال: قلتُ: يا رسولَ اللَّهِ، متى كُتِبْتَ نَبيًّا؟ قال: (وآدمُ بين الرُّوحِ وَالْجَسَدِ).والحديث ذكره الهيثمي في مجمع الزوائد برقم (١٣٨٤٨)، وقال: (رواهُ أَحمدُ والطبرانيُّ، ورجاله رجالُ الصحيحِ).

(١) من المهمّ ملاحظة أنَّ فكرة الحقيقة المحمدية تعدُّ العماد الذي قامت عليه (قبّة الوجود) كما عبّر الشيخ ابن عربي؛ بل هي همزة الوصل بين الله والنّاس؛ فهي القوة المدبِّرة التي يصدر عنْها كلُّ شيء، ومن وقف على هذه الفكرة سيقف بلا شكٍّ عند الكثير ممّا استغلق عليه فهمُه من تفسير الأقوال التي مفادها: أنَّه لولا سيّدُنا مُحَمَّد ﷺ ما ظهر شمسٌ، ولا قمرٌ، ولا نجومٌ، ولا أنهارٌ، ولا بحارٌ، ولا شجرٌ، ولا جبالٌ، وكما يقول ابن نُباتة المصري:

لولاه ما كان أرض لا ولا أفق ... ولا زمان ولا خلق ولا جيل

ولا مناسك فينا للهدى شهب ... ولا ديار بها للوحي تنزيل.

نقلًا عن: التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، د.زكي مبارك: (٢٦٩/١).

ويشار هنا إلى أنَّه قد رويت عدة أحاديث في هذه المسألة، أكثرها متكلَّمٌ فيها سندًا ومتنًا، كما هناك جملة من آراء أهل العلم تؤكِّدُ هذه المسألة، يقول الملا علي القاري في كتابه"الرد على وحدة الوجود" (٦٩/١): (ثم لما كان نبيُّنا أكملَ بني آدم؛ بل وأفضل أفراد العالم ورد في حقِّه: لولاك لما خلقت الأفلاك؛ فهو إنسان العين وعين الإنسان). وقال في مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح (١٦ / ١٩٦): (إظهار الفضل المتوقف على شفاعته إشعارًا لمزيد فضله على خلقه؛ فكما أنَّه لولاه أوَلاً لما خلق الأفلاك ولا وجد الأملاك؛ فكذا لولاه آخرًا لوقع الأنام في الهلاك).

=

=

وهناك من ردَّ هذه الدعوى لكونها مجرّدة من الأدلة الصحيحة، منهم ابن نجيم؛ إذ قال في البحر الرائق (٥/١٣١): (قال في التتارخانية وفي جواهر الفتاوى: هل يجوز أن يقال لولا نبينا مُحَمَّد صلى الله تعالى عليه وآله وسلم لما خلق الله تعالى آدم؟ قال: هذا شيء يذكره الوعاظ على رءوس المنابر يريدون به تعظيم مُحَمَّد عليه الصلاة والسلام، والأولى أن يحترزوا عن أمثال هذا؛ فإنَّ النبيَّ عليه الصلاة والسلام، وإنْ كان عظيم المنزلة والمرتبة عند الله تعالى؛ فإنَّ لكلِّ نبيٍّ من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام منزلةً ومرتبةً، وخاصيَّته ليست لغيره؛ فيكون كلُّ نبيٍّ أصلاً بنفسه).

لمزيد تفصيل يرجى الإطلاع لطفًا: حكم قول(لولاك ما خلقت الأفلاك) في حقِّ النبيِّ ﷺ، للشيخ عبدالفتاح بن صالح بن قديش اليافعي، بحثٌ منشورٌ على ملتقى أهلِ التفسير، تحت رابط:

http://vb.tafsir.net/tafsir31924/#.VNJCGtKUeuI

(١) من المصنفات العجيبة في هذه المسألة تصنيفٌ بعنوان"حياة النفس في حضرة القدس"، للشيخ أحمد الأحسائي، وقد شرحه الشيخ عبد الجليل علي الأمير، وقد ذكر فيه أعاجيب في تحقيق المسألة، ومنها قوله: (فأوّلُ الموجودات هو رسول الله ﷺ، كما روي عن أبي عبد الله عليه السلام أنَّ بعضَ قُرَيشٍ قال لرسول الله ﷺ: "بأيِّ شيءٍ سبقت الأنبياء، وأنت بُعِثْتَ آخرهم وخاتمهم؟" فقال: "إني كنتُ أوّلَ من آمن بربي، وأوّلَ من أجاب حيث أخذ الله ميثاق النبيّين، وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم؟؛ فكنت أنا أوّل نبيٍّ قال: بلى، فسبقتهم بالإقرار بالله عزوجل" الكافي: (١٠/٢) ثم يبدأ الشارح عبد الجليل بترتيب الموجودات وعلى النحو الآتي:

١- الحقيقة المحمدية ﷺ .

٢- الأنبياء عليهم السلام.

٣- مؤمنو الإنس.

٤- الملائكة.

=

وفي هذا الصدد يقول القاشاني: (أبو الأرواح هو الرُّوح المحمدي الذي هو عبارة عن جمعية وحدة القلم الأعلى؛ لانتشاء جميع الأرواح عن روحانيته؛ لاستفادة جميع الممكنات عنه لكونه أوّلَ الأرواح الذي لا يتقدم شيء منها، وكانت روح المصطفى ﷺ هي حقيقة هذا الرُّوح الأوّل، لأنَّه لما كانت جميع الأرواح إنما هي ظهورات وتعيّنات حصلت عن الحقيقة الروحية المسماة بالروح الأوّل. وكان هذا المظهر لأظهريته في ظاهريته وقدسه وروحانيته ظهر الروح فيه على ما هو عليه دون تغيير ولا تبديل؛ بل مجرد تعيين حصل للرّوح الأوّل عن ظهوره بهذا المظهر الأكمل الأطهر، وكما كان ﷺ هو أبا الأرواح صار أبًا بالمعنى لمن هو له ابن بالصورة، وإلى هذا المعنى أشار الشيخ الكامل الراسخ الوارث شيخ العارفين (أبو حفص عمر بن الفارض السعدي) قدّسَ الله روحهَ مترجِماً عن مقام مودّتِه ﷺ بقوله:

=

٥- مؤمنو الجن.

٦- مؤمنو الحيوان.

٧- مؤمنو النبات.

٨- مؤمنو الجماد.

أما كيف يكون هناك مؤمنون في الجمادات والحيوانات فيجيب الشيخ عبد الجليل عن ذلك، بقوله: (فلا تتوهم أنّه كيف يمكن أنْ يكون للنبات والجماد إيمان وكفر؛ لأنَّ كلَّ ما سوى الله تعالى مخلوق، وكلَّ مخلوق مكلف، وكلَّ مكلف له شعور وإدراك على حسب مقامه ورتبته؛ لذا كلُّ شيء يسبح الله تعالى على حسبه ومقامه) . شرح حياة النفس في حضرة القدس، للشيخ عبد الجليل علي الأمير: ص٤٥-٤٦.

(١) فصوص الحكم، لابن عربي: ص٢١٤.

وإني وإن كنت ابن آدم صورة فلي فيه معنى شاهدٌ بأبوتي)[1]

وهنا نجد أنَّ هذه الفكرة لم تقتصر على التصوف السُّني فحسب؛ بل وجدتْ صداها في العرفان الشيعي أيضًا؛ فالخميني يعقد في كتابه "الأربعون حديثًا" فصلاً يقرر فيه أنَّ الإنسان مظهرٌ تامٌ لله، وأنَّه الإسم الأعظم للحقِّ جلَّ وعلا؛ فيقول: (اعلم... بأنّ لكلِّ اسم من الأسماء الإلهية لدى الحضرة الواحدية صورةً تابعة للتجلي بالفيض الأقدس لدى الحضرة العلمية، وذلك بواسطة الحبِّ الذاتي وطلب مفاتيح الغيب التي لا يعلمها إلاَّ هو... وإنَّ تعيَّن الإسم الجامع وصورته، عبارة عن العين الثابتة للإنسان الكامل، وعين الحقيقة المحمدية للنبيِّ ﷺ ... وملخّصُ الحديث: أنَّ الإنْسان الكامل الذي يكون آدم أبو البشر فردًا منْه، أكبرُ آيةٍ ومظهرٍ لأسماء وصفات الحق سبحانه، وأنَّه مثل الحق المتعالي وآيته)[2].

ويذهب مفسِّرًا ما انبهم من حديثه آنف الذكر؛ فيقول: (اعلم أنَّ لكلِّ موجود جهةَ ربوبيةٍ هي ظهورُ الحضرة الربوبية فيه، وكلُّ تأثير أو فاعلية في العالم؛ فهو من الربِّ الظاهر فيه؛ فلا مؤثر في الوجود إلاَّ الله، إلاَّ أنَّ المرائي مختلفةٌ في ظهور الربوبية، فربَّ مرآةٍ ظهرت فيها الربوبية المحدودة على حسب مرتبتها من المحيطية والمحاطية، حتى تنتهي إلى المرآة الأحمدية الأتمِّ التي لها الربوبية المطلقة والخلافة الكُلّية الإلهية أزلاً وأبدًا؛ فجميع دائرة الخلافة والولاية من مظاهر

---

(١) لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام، للقاشاني، تحقيق: أ.د أحمد عبد الرحيم السايح، والمستشار توفيق علي وهبه، أ.د عامر النجار، ط١، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م: ص١٤٢

(٢) الأربعون حديثًا، روح الله الخميني: ص٧٠٥-٧٠٦.

خلافته الكبرى، وهو الأوّل والآخر والظاهر والباطن، وجميع الدعوات دعوات إليها، وهي مرجع الكلِّ ومصدره، ومبدأ الكلِّ ومنتهاه، والله من ورائهم محيط)[1].

ويذهب بعض الباحثين إلى أنَّ فكرة الحقيقة المحمدية، أو النور المحمدي هي من الأفكار التي يظهر فيها التأثر الكبير بالأفلوطينية ونظرية الفيض[2]، وأنَّ رسولنا الكريم هو بقبال العقل الأوّل عند فلاسفة الإشراق[3]، ومن أفلوطين استعيرت الأفكار والتصورات في ترميم هذه الفكرة، يقول المستشرق دافيد سانتلانا: (إنَّ الوجود عند الإسكندريين انحصر في أصل واحد، وهو: العقل الفائض من العلَّة الأولى، وما يفيض من العقل من مراتب الموجودات، فالكلُّ أنوار عقلية، أيْ: قوى إلهية انعكست ببعضها عن البعض، يتناقص نورها، أيْ: قوتها شيئًا فشيئًا، بقدر ما تباعدت عن المنبع الأوَّلِ...

(١) ينظر: مقدمات العرفان- تحرير مقدمات فصوص الحكم للقيصري، تأليف السيد عباس نور الدين: ص١٢٥. وكتاب فصوص الحكم، لابن عربي: ص٢٢.

(٢) الحقيقة المحمدية أم الفلسفة الأفلوطينية، عائض بن سعد الدوسري: ص٩.

(٣) يقول الشيخ ابن تيّمية: (والذين يريدون أن يجمعوا بين الكتب الإلهية، وبين كلام هؤلاء المتفلسفة يزعمون أنَّ ذاك-أي العقل العاشر(العقل الفعال)- هو جبريل الذي ذكرته الرسل، ويقولون: إنه ليس على الغيب بضنين على قراءة من قرأ بالضاد الساقطة، أي هو فياض ليس ببخيل! وتارة يجعلون جبريل هو ما يتشكل في نفس النبي من الصور الخيالية المناسبة للعلم الذي حصل له كما يحصل للنائم... ويزعمون أن الملائكة التي أخبرت بها الرسل هي هذه العقول العشرة، أو الصور الخيالية التي تمثل نفوس الناس). ينظر، الصفدية، لابن تيمية: (٢/٢٥٢).

وقريبٌ من ذلك ما يوجد في المتصوفين من علماء الإسلام وحكماء الإشراق من الفلاسفة) [١].

وهذه الفكرة مع عدم وجود مستند شرعي صحيح لها، ومع كونها محضَ تحكمٍ ذوقي، ومع أنّها أُلبِستْ لبوسًا من خلال بعض الألفاظ الشرعية في أوّل مخلوق، ومع أنّها أسهمت في تغيير الصورة النمطية المعروفة عن النبيّ مُحَّد ﷺ[٢]، وحوَّلته إلى صورة فلسفية تتماهى مع العقل الأول عند فلاسفة الإشراق، إلاَّ أنَّ أكبر تشويه يتمخض عن هذه الفكرة يكمن في إسقاطاتها الكثيرة على النبيِّ وجعله بمقام الإله[٣].

---

(١) ينظر: المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، دافيد سانتلانا: ص٩٩-١٠٠.

(٢) ممّن آمن بفكرة الحقيقة المحمدية، ونافح عنها كثيرًا وبقوة "الحلاّج" الذي كان يرى في رسول الله ﷺ صورتين مختلفتين:

الأولى: أنَّه نور أزلي قديم وجد قبل الأكوان، ومنه انبثقت المخلوقات علويّها وسفليّها حتى آدم نفسه، ولو كان أبًا له في الزمان المحدد، إلاَّ أنّه ابن له من حيث الوجود كما في القول: "كنت نبيًّا وآدم بين الماء والطين".

الثانية: صورته ككائن محدث وجد في زمان ومكان محددين وأدَّى رسالة النبوة وكمال العلم. ينظر: أصل الإنسان وسرُّ الوجود، باسمة كيال: ص١٦٧.

(٣) بعد هذا كله بقي أن يقال: أنَّ للصوفية كلامهم الخاص، ومرامزهم، ومن هنا حثَّ كثيرٌ من العلماء على ضرورة عدم التسرع في مؤاخذتهم والطعن فيهم قبل الوقوف على معاني الكلام ومراميه، ولايفهم معانيه من ناصبهم العداء، واستحكمت في قلبه البغضاء، يدلّك على ذلك حادثة ابن عربي حين أنشد قوله:

يامـــــن يـــــراني ولا أراه ... كـــــم ذا أراه ولا يـــــراني

فسأله أحدُهم لما سمع هذا البيت: كيف تقول أنَّه لا يراك، وأنت تعلم أنَّه يراك؟ فقال:

يامن يراني مجرمًا ... ولا أراه آخذًا

=

❖ **وعلى آله وصحبِه خزنةِ علومِه وسُلاّكِ طريقتِه بشريعتِه.**

قوله (وعلى آله) اختلف في أصل((آل)) فقيل: أهل فقلبت الهاء همزة كعكسه في هراق، ثم هي ألفاً كما في آمن، وقيل: أول كجمل فقلبت الواو

=

كم ذا أراه مُنْعِمًا ولا يراني لائذًا

يقول المقري: "من هذا وشبهه تعلم أنَّ كلام الشيخ رحمه الله مؤول، وأنَّه لايُقصد ظاهرُه، وإنَّما له محامل تليق به... فأحْسِن الظن به ولا تنتقد؛ بل اعتقد، وللناس في هذا المعنى كلام كثير، والتسليم أسلم، والله بكلام أوليائه أعلم". نفح الطيب: (١/٥٧١-٥٧٢).

وجاء في كتاب خبيئة الكون، لأبي الفيض مُحَّد بن عبد الكبير الكتاني، وهو يتكلم عن بعض اعتبارات القوم، فقال: (وهذا بحرٌ طافس، وليلٌ دامس كم غرقت فيه من سفن، وكم إدّعى السبح فيه أقوام، والشواهد لا تقّر لهم بذلك، ولو دخلوا تحت حضانة أهلِ التجليات الكبرى؛ لأوصلوهم لما وصلوا إليه، ولرشّت عليهم رشاشات من فيضان أبحرهم الدفاقة ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَكُونُواْ مَعَ ٱلصَّٰدِقِينَ ﴾ التوبة: ١١٩، ومن هذا كلِّه تعلم أنَّه لا يعطاه إلاَّ من عرف العلوم والمعارف والحقائق التي عليها انتظم أمر العالم، وعرف آداب الملائكة مع ربهم) خبيئة الكون، لأبي الفيض الكتاني: ٢٣/١. ومن أراد مزيد تفصيل عن لغة القوم وغموض أسلوبهم ومرامزهم؛ فلينظر لطفًا: مفتاح الفتوحات المكية، للعلامة القاضي أحمد سكيرج الأنصاري الخزرجي، وأيضًا المقدمة الضافية الماتعة التي عقدها د.أبو العلى عفيفي لكتاب فصوص الحكم: ص١٥. وأيضًا المقدمة المهمة التي وضعتها الدكتورة سعاد الحكيم لمعجمها الصوفي"الحكمة في حدود الكلمة": ص١٣.

ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها، والأصح جواز إضافته إلى الضمير رغم ندرتها. وآله ﷺ هم: أقاربه المؤمنون من بني هاشم والمطلب[1].

أو هم ذريته وأزواجه خاصة، أو كل مؤمن تقي كما ورد في بعض الأحاديث سئل رسول الله ﷺ من آل مُحَمَّد؟ فقال: ((كل تقي))[2].

---

(١) قال الطبري: «كان هاشم، وعبد شمس- وهو أكبر ولد عبد مناف-، والمطلب -وكان أصغرهم-، أمهم عاتكة بنت مرة السلمية، ونوفل وأمه واقدة، بني عبد مناف» تاريخ الطبري، لمحمد بن جرير أبي جعفر الطبري (المتوفى سنة ٣١٠هـ) دار الكتب العلمية بيروت ط١/ ١٤٠٧هـ ج: ١ ص: ٥٠٤. أي ان المطلب هو عم عبد المطلب وأخو هاشم.

(٢)أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط: (٣٣٨/٣، ح- ٣٣٣٢)، وقال الطبراني لم يرو هذا الحديث عن يحيى إلا نوح تفرد به نعيم، وقال السخاوي في كتابه: المقاصد الحسنة: (ص٦ رقم ٠٣) أسانيد هذا الحديث ضعيفة ولكن شواهده كثيرة، أو جميع أمته كما أن آل فرعون كل من تبعه قاله ابن العربي، ومال إلى هذا مالك، واختاره الأزهري، وحكاه أبو الطيب الطبري عن بعض الشافعية، ورجحه النووي في شرح مسلم. ولمعرفة التفصيل في ذلك ومعرفة أدلة كل قول ينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي(ت٤٦٣هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م: (٣٨٣/١)، شرح صحيح مسلم: للنووي: (١٩١/٧)، جلاء الإفهام في فضل الصلاة والسلام على مُحَمَّد خير الأنام لابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ)، ط١، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، السعودية، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م: ص٣٢٤-٣٤٣، القول البديع في الصلاة على الحبيب الشفيع: الحافظ شمس الدين مُحَمَّد بن عبد الرحمن السخاوي (ت ٩٠٢هـ)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه بشير مُحَمَّد عيون، مكتبة المؤيد، الطائف-السعودية، مكتبة دار البيان، دمشق-سورية: ص١٢٣.

وفي اعتماد الدواني لحرف الجر "على" نكتة دقيقة وهي ترجيحه لمذهب الجمهور في عدم جواز عطف الاسم الظاهر على الضمير المجرور مع عدم اعادة الجار، كما في قوله تعالى: ﴿فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ﴾[1] .

وكما في قوله تعالى: ﴿وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ﴾[2]، فإن جاء في الكلام عطف الاسم الظاهر على الضمير المجرور دون إعادة الجار؛ كان ذلك قبيحًا عند الجمهور، لقول سيبويه –رحمه الله– في (الكتاب): "ومما يقبح أن يَشْرَكَه المظهر علامة المضمر المجرور، وذلك قولك: مررت بك وزيد، وهذا أبوك وعمرو، كرهوا أن يشرك المظهر مضمرًا داخلًا فيما قبله"[3] .

---

(١) سورة فصلت: الآية ١١.

(٢) سورة المؤمنون: الآية ٢٢.

(٣) الكتاب، لسيبويه: (٣٨١/٢)، وقد ذهب الكوفيون إلى تجويز ذلك، ومن أبرز من اشتد نكيره على صنيع البصريين، أبو حيان في تفسيره البحر المحيط؛ إذ أنكر على الزمخشري قوله في تفسير قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ فقال: (قال الزمخشري: وليس بسديد يعني: الجر عطفا على الضمير. قال: لأن الضمير المتصل متصل كاسمه، والجار والمجرور كشيء واحد، فكانا في قولك: مررت به وزيد، وهذا غلامه وزيد شديدي الإتصال، فلما اشتد الإتصال لتكرره اشتبه العطف على بعض الكلمة فلم يجر، ووجب تكرير العامل كقولك: مررت به وبزيد، وهذا غلامه وغلام زيد. ألا ترى إلى صحة رأيتك وزيدا، ومررت بزيد وعمرو لما لم يقو الاتصال ؛لأنه لم يتكرر؟ وقد تمحل لصحة هذه القراءة بأنّها على تقدير تكرير الجار... وقال ابن عطية: وهذه القراءة عند رؤساء نحويي البصرة لا تجوز، لأنه لا يجوز عندهم أن يعطف ظاهر على مضمر مخفوض. قال الزجاج عن المازني: لأن المعطوف والمعطوف عليه شريكان، يحل كل واحد منهما محل صاحبه. فكما لا يجوز =

- **قوله (وصحبه).**

اختلف في تفسير الصحابي بناءً على أن الصاحب له معنيان: أحدهما: عرفي: وهو من يكون كثير الصحبة كما يقال: خادم لمن كان كثير الخدمة لا لمن يخدم يوماً، والثاني: لغوي، وهو من يكون صاحباً ولو كان ساعة، وسعيد بن المسيب اعتبر الأول، ولم يعد من الصحابي إلا من أقام مع النبي ﷺ سنة[1] والباقون اعتبروا الثاني حتى عدوا من رآه من المسلمين من أصحابه، والحق أن من رآه، ولم يخالطه إنما عُدَّ منهم إلحاقاً بهم لا أنه صحابي كذا قال النووي[2].

- **قوله (خزنة علومه)**

=

مررت بزيدوك، فكذلك لا يجوز مررت بك وزيد. وأما سيبويه فهي عنده قبيحة لا تجوز إلا في الشعر كما قال: فاليوم قدبت تهجونا وتشتمنا ... فاذهب فما بك والأيام من عجب) ثم يقول أبو حيان: (ولسنا متعبدين بقول نحاة البصرة ولا غيرهم ممن خالفهم، فكم حكم ثبت بنقل الكوفيين من كلام العرب لم ينقله البصريون، وكم حكم ثبت بنقل البصريين لم ينقله الكوفيون، وإنما يعرف ذلك من له استبحار في علم العربية، لا أصحاب الكنانيس المشتغلون بضروب من العلوم الآخذون عن الصحف دون الشيوخ). البحر المحيط، لأبي حيان: (٣/٤٩٨-٥٠٠).

(١) ينظر: مبارق الأزهار في شرح مشارق الأنوار: ص٦٠، و ينظر: قول سعيد بن المسيب: تدريب الراوي: ٤٩، وزاد عليه أو سنتين أو غزا غزوة أو غزوتين، انتهى وقال السيوطي: " قال العراقي: ولا يصح هذا عن ابن المسيب، ففي الإسناد إليه مُحَمَّد بن عمر الواقدي: وهو ضعيف الحديث"

أي حفظة علومه ﷺ وجاء في تهذيب الازهري أن مادة خزن تدل على القرب؛ يُقَال: اخْتَزَنْتُ طَرِيقا واختصَرْتُه، وأخذْنا مخازن الطَّرِيق ومخاصِرَها ـ أَي: أَخَذْنا أَقْرَبها؛ فالمعنى حينها أن صحبه وال بيته ﷺ هم الطرق المختصرة لعلوم النبي عليه الصلاة والسلام التي هي معارف السماء والوحي[1].

- **قوله (وسلاك طريقته)**

يقال سلك الطريق اذا ذهب فيه[2]، ولا يخفى ما في هذا الكلام من المدح والثناء الكبيرين للال والصحب وانهم ﷺ منهل واحد وسبل موصلة للنبوة ومعارفها الحقَّة .

❖ **وبعدُ: فهذه رسالةٌ في حقيقةِ الإنْسانِ، وما ركَّبهُ اللهُ تعالى فيه، واجبٌ حفظُها للأذكياء؛ لكثرةِ فوائدِها، ووفرةِ عوائدِها، وهي مِنْ مواهبِ الحقِ عزَّ وجلَّ، تعبتُ في تأليفها مدةَ خَمْسةِ أعْوامٍ؛ لكوني أحببتُ أنْ أُثبِتَ معجزاتِ الأنبياء[3]، وكراماتِ الأولياء، بالدليلِ**

(١) تهذيب اللغة، مُحَمَّد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (المتوفى: ٣٧٠هـ): ٩٥/٧

(٢)مختار الصحاح: ص١٥٢

(٣) ولعلَّ سائلاً يسأل عن علاقة مباحث النفس باثبات المعجزات؟. هذا ما سوف يوقفنا عليه الدوّاني من حديثه عن قوى النفس الناطقة ومدى قدرتها وتأثيرها في بدنها أولًا، وفي الأبدان أو الأجسام الأخرى ثانيًا، ويعد التفتازاني ممن أوضح ذلك وأشار إليه، ومن ذلك قوله: (فلا يبعد أن يكون لبعض النفوس قوة بها تقوى على التأثير في بدن آخر؛ بل في حيوان آخر؛ بل في أجسام أخر حتى تصير بمنزلة نفس ما للعالم، أو لبعض الأجسام، لاسّيما الأجسام التي يحصل لها أولوية بها لمناسبتها لبدنها بوجه خاص؛ فلا يبعد أن تحيل الهواء إلى الغيم؛ فتحدث مطرًا بقدر الحاجة، أو أزيد كالطوفان، وأن تفعل تحريكًا وتسكينًا وتكثيفًا وتخلخلاً يتبعها سحب ورياح وصواعق =

العقلي؛ لأجل إلزامِ الخُصَماءِ، وهذا لا يتيّسرُ إلاَّ بعد معرفة خواصِّ الإنسان، ومعرفةِ حقيقتِه، وما هو مركّبٌ منْه[1]، والله الهادي لا إلهَ غيره.

=

وزلازل ونبوع مياه وعيون ونحو ذلك، وكذا إهلاك مدن وإزالة أمراض ودفع مؤذيات وغيرها، وربّما تكون النفس شريفة قوية تطلب خيرًا، وتدعو الله تعالى؛ فتستحق بهيئتها واستعدادها ترجيحًا لوجود بعض الممكنات؛ فيوجد، وأمثال هذه إذا صدرت عن نفوس خيّرة شريفة؛ فإنْ كانت مقرونة بدعوى النبوة فمعجزات، وإلاَّ فكرامات، وقد يكون في بعض النفوس خاصيّة تحدث فيما أعجبها أذى ظاهرًا، وهو الإصابة بالعين، وقد تستعين النفوس في إحداث الغرائب بمزاولة أعمال مخصوصة، وهي السحر، أو بقوى بعض الروحانيات، وهي العزائم، أو بالأجرام الفلكية، وهي دعوة الكواكب، أو بتمزيج القوى السماوية بالأرضية، وهي الطلّسمات، أو بالخواص العنصرية، وهي النيرنجات، أو بالنسب الرياضية، وهي الحيل الهندسية، وقد يتركَّب بعض هذه مع بعض كجرِّ الأثقال ونقل المياه والآلات الرقاصة والزمارة ونحو ذلك مما يستعان عليها بمجموع الخواص العنصرية والنسب الرياضية). شرح المقاصد، للتفتازاني: (٤٧/٢).

(١) وإلى هذا يشير الغزالي رحمه الله في كتابه معارج القدس في مدارج معرفة النفس إذ يقول: (... إذ جميع العلوم مقدمات ووسائل لمعرفة الأول الحق جلّ جلاله، وكلُّ ما يراد لشيء؛ فدون حصول مقصوده يكون ضائعًا؛ فمن عرف نفسه؛ فقد عرف ربه، وعرف صفاته وأفعاله، وعرف مراتب العالم مبدعاته ومكوناته، وعرف الملائكة ومراتبهم، وعرف لَمَّة الملَك ولَمَّة الشيطان، والتوفيق والخذلان، وعرف الرسالة والنبوة وكيفية الوحي وكيفية المعجزات والإخبار عن المغيبات، وعرف الدار الآخرة وسعادتها وشقاوتها وأقسامها ولذة البهجة فيها، وعرف غاية السعادة التي هي لقاء الله تعالى؛ فمن يسر له هذا السفر لم يزل في سيره متنزهًا في جنة عرضُها السموات والأرض، وهو ساكنٌ بالبدن، مستقرٌ في الوطن، وهو السفر الذي يسفر فيه عن وجه المعرفة، وتنحل
=

- **قوله (وبعد) .**

ظرف مبني على الضم في محل نصب لحذف المضاف إليه ونية معناه؛ فهو مقطوع عن الإضافة لفظاً لا معنى.

وهذه الكلمة يؤتى بها للدلالة على الشروع في المقصود، وهي جملة كان من هدي النبي ﷺ استعمالها في خطبه، فبعد حمد الله والثناء عليه يقول: "أما بعد"، وهذه الجملة للناس فيها كلام من حيث أولُّ مَنْ قالها، واختلفوا في هذا اختلافاً كبيراً، قال الحافظ في فتح الباري: "واختلف في أولِّ من قالها، فقيل: داود عليه السلام، رواه الطبراني مرفوعاً من حديث أبي موسى الأشعري وفي إسناده ضعف، وروى عبد بن حميد والطبراني عن الشعبي موقوفاً أنها فصل الخطاب الذي أعطيه داود، وأخرجه سعيد بن منصور من طريق الشعبي فزاد فيه عن زياد بن سمية.

وقيل: أول من قالها يعقوب، رواه الدارقطني بسند واه في غرائب مالك، وقيل: أول من قالها يعرب ابن قحطان، وقيل: كعب بن لؤي أخرجه القاضي أبو أحمد الغساني من طريق أبي بكر بن عبدالرحمن بسند ضعيف، وقيل: سحبان بن وائل، وقيل: قس بن ساعدة، والأول أشبه، ويجمع بينه وبين

=

أزرار الأنوار في هذه الأسفار، وهو السفر الذي لا تضيق فيه المناهل والموارد، ولايضرُّ فيه التزاحم والتوارد؛ بل تزيد بكثرة المسافرين غنائمه، وتتضاعف ثمراته وفوائده؛ فغنائمه دائمة غير ممنوعة، وثمراته متزايدة غير مقطوعة، ومن لم يؤهّل للجولان في هذا الميدان والتطواف في متنزهات هذا البستان فليس بيده إلاَّ القشر، يأكل كما تأكل الأنعام، ويرتع كما ترتع البهائم). معارج القدس، للغزالي: ص٣٣.

غيره بأنه بالنسبة إلى الأولية المحضة، والبقية بالنسبة إلى العرب خاصة، ثم يجمع بينها بالنسبة إلى القبائل".[1]

- **قوله (فهذه).**

الفاء إمَّا على توهم (أمّا)، أو على تقديرها في نظم الكلام، وهذا إشارة إلى الموجود الحاضر في الذهن من المعاني المخصوصة المعبَّرِ عنها بالألفاظ المخصوصة، أو تلك الألفاظ الدالة على المعاني المخصوصة سواء كان وضع الديباجة قبل التصنيف، أو بعده إذ لا وجود للألفاظ المرتبة، ولا للمعاني في الخارج؛ فإن كانت الإشارة إلى الألفاظ؛ فالمراد بالكلام هو الكلام اللفظي، وإن كانت إلى المعاني؛ فالمراد به الكلام النفسي كما عند اليزدي على تهذيب السعد[2] .

- **قوله: (حقيقةِ الإنْسانِ، وما ركَّبهُ اللهُ تعالى فيه)**

مدارُ هذه الرسالة قائمٌ على توضيح حقيقة الإنسان، وقد اختلف في تحديد ماهيّته، وأبرزِ خواصِّه، وما يتركّب منه!، ولا شكَّ بأنَّ العلماء بحثوا هذه المسألة، وتحدَّثوا عنها باستفاضة، ولم يقتصر نظرهم على البحث عن الإله وصفاته، والنبّوة وخصائصها؛ بل تعدَّاه إلى الإنسان كما سنعرف لاحقًا تفصيل ذلك والثمرة من ورآئه.

فلا يخفى أنَّ في الإنسان جزءًا آخرَ غير ما نشاهدُهُ من هذا الهيكل الجسماني، له من الخصائص ما يباين خصائص الأجسام، فهو يقبل توارد المتضادات عليه،

---

(١) فتح الباري: (٢/٤٠٤)

(٢) الحاشية على تهذيب المنطق للتفتازاني، للمولى عبدالله بن شهاب الدين الحسين اليزدي(ت ٩٨١هـ): ص١١ .

واجتماعها لديه، في وقت واحد، فيدرك الموت والحياة، والترفع والتسفل، إلى آخر المتضادات، بخلاف الجسم فهو لا يقبل السواد مع البياض مثلاً، ولا الطول مع القصر، فالجسم إذن هو بمنزلة الثوب الذي يستبدله الإنسان بغيره كلّ مدّة من الزمان، فكذلك الجسم يزول عنك بواسطة التحليل والتعويض كلّ مدّة سبع سنين، على ما يراه بعضهم، فتطرحه وتلبس غيره، ولو كان كلُّ غذاء ينقلب بعد أدوار الهضم جزءًا من جسمك بلا تحليل، لكنت اليوم أكبرَ من الجمل، وأعظمَ من الفيل؛ فالجسم إذاً يتبدل ويتحلل لا محالة.

ثمَّ إنَّك تحسُّ بشيء فيك لا يتغير، ولا يتبدل على تعاقب الحدثان، وهذا الشيء هو ما تنسب إليه الأفعال التي كانت منذ صغرك؛ لأنَّه هو هو لم يطرأ عليه تحليل ولا تعويض، وأيضاً مَنْ قطعت يدُهُ أو رجلُهُ أو غالبُ أجزائه يقول: (أنا)، بكلِّ معنى الأنانية؛ فهذا الجزء الذي تمرُّ به الأيّام، وهو كما هو لا يطرأ عليه زوال، ولا يعتريه اضمحلال هو الروح، وهو الذي يعبّر عنه الإنسان بـ(أنا) ولو قُطِعتْ جميعُ أجزاء بدنه(١).

وإذا كان الأمر كذلك فما هي حقيقة الإنسان، وممَّ يتركّبُ؟، فهذا محل اختلاف (فمن قال إنَّ الإنسان جسدٌ فقط؛ فقد تاه في الترابيات الدونية، ومن قال إنّ الإنسان روحٌ فقط؛ فقد عاش في عالم الأنوار الوهمية، وراح يعذب الجسد تعذيبًا شنيعًا حتى وصل به الحدُّ إلى التخلص منه بالإنتحار، ومن قال أنَّ الإنسان عقلٌ فقط؛ فقد عاش في عالم المجرّدات والفلسفات والمثل العقلية التي لا وجود لها في الأرض إلاَّ من خلال الجسد، ومن قال أنَّ الإنسان نفسٌ

---

(١) ينظر: سبيل السعادة، الشيخ يوسف أحمد نصر الدجوي، مطبعة النهضة الأدبية، ١٣٣٢هـ-١٩١٤م: ص٢١-٢٢ .

فقط؛ فقد انحدر في الهوى والميول الفوضوية التي لاحدود لها، ولا تنظيم، ولا نظامًا، والتقى بعالم الحيوانية والشهوات القاتلة) (١)، ولكي لا نقع في الخلط والإيهام الذي أصاب الكثير هنا كان من الضروري إيضاح المصطلحات التي تدور عليها الرسالة والتفصيل في جوانبها كافّة، وعلى النحو الآتي:

ـ الإنسان في اللغة

ليس ثمة تعريفٌ جامعٌ مانعٌ للإنسان بحسب التوصيف المنطقي؛ بل جُلُّ التعريفات شابَها الغموض والخلل، وكلٌّ زعم أنَّه أصاب كبد الحقيقة في تحديد ماهيّته، وبحسب توصيف د.عبد الجليل كاظم الوالي؛ فإنَّ أغلب الفرق قد مارست الإستبداد في تعريف الإنسان(٢).

بل أن أبا حيان التوحيدي يرى بأن أوسع من هذا الفضاء حديث الإنسان؛ فان الإنسان قد أشكل عليه الإنسان بحسب توصيفه.

وقد اختلف اللغويون في اشتقاق مفردة (الإنسان) ما بين القول بأنَّ اشتقاق اللفظة جاء من الأنس، وهو ما ذهب إليه البصريون، ومنهم من رأى أنَّ أصل اشتقاقه من النسيان، وأنَّ الإنسان ما سُميّ إنسانًا، إلاَّ لكونه ينسى ويغفل(٣)، وهذا مذهب الكوفيين. يقول الجوهري: الإنس: البشر، الواحد إنْسيٌ وأنَسِيٌ؛ فتكون الياء عوضًا من النون، وقال تعالى: "وأناسيَّ كثيرًا" وكذلك الأناسية، مثل

---

(١) الإنسان في ميزان القران، حسن الباش: ص٥-٦.

(٢) ينظر: الإستبداد في الفكر الكلامي والفلسفي ضمن: قراءات جديدة في قضايا فلسفية، د.عبد الجليل كاظم الوالي: ص١٦٧.

(٣)وهذا المعنى مقتبس من قول ابن عباس؛ إذ روي عنه، رضي الله عنهما، أنه قال: إنما سمي الإنسان إنسانًا لأنَّه عهد إليه فنسي. ينظر: لسان العرب، لابن منظور: ١١/٦.

الصيارفة والصياقلة. ويقال للمرأة أيضًا إنسان، ولا يقال إنسانة، والعامّة تقوله[1].

ويرى الفيومي بأنَّ الإنسان اسمُ جنس يقع على الذكر والأنثى، واختلف في اشتقاقه مع اتفاقهم على زيادة النون الأخيرة؛ فقال البصريون: من الأنس، فالهمزة أصل ووزنه فِعْلان، وقال الكوفيون: مشتق من النسيان؛ فالهمزة زائدة ووزنه إفْعان على النقص، والأصل: إنْسِيَان على إفْعَلان، ولهذا يُردُّ إلى أصله في التصغير؛ فيقال أُنَيْسِيَان[2].

ويقول أيضًا في تعريف النّاس: (النّاس: اسم وضع للجمع، كالقوم والرَّهط، وواحده إنسان من غير لفظه، مشتق من ناس ينوس، إذا تدلّى وتحرك؛ فيطلق على الجن والإنس، قال تعالى: "الذي يوسوس في صدور الناس" ثم فسّر "النّاس" بالجن والإنس؛ فقال: "من الجنة والناس")[3].

ويقترب الكفوي في تحديده اللغوي لحقيقة الإنسان؛ ليأتي بتعريف يتماهى كثيرًا مع الرأي القائل بقصره على المعنى المجرد من المادة؛ فيقول: اعلم أنَّ الإنسان هو المعنى القائم بهذا البدن، ولا مدخل للبدن في مسمَّاه، وليس المشار إليه بـ(أنا) الهيكل المحسوس؛ بل الإنسانية المقومة لهذا الهيكل؛ هذا على ما ذهب إليه الحنفية والغزالي، وهي لطيفة ربّانيّة روحانيّة سلطانيّة خُلِقتْ في عالم اللاهوت في أحسن تقويم، ثم رُدّتْ في عالم الأبدان، الذي هو أسفل في نظام

(١) ينظر: الصحاح، الجوهري: ٣/٩٠٤.

(٢) المصباح المنير، الفيومي: ص٧٠.

(٣) المصدر نفسه: ص٧١

سلسلة الوجود، وتلك اللطيفة هي: المكلّف، والمطيع، والعاصي، والمثاب، والمعاقب(١).

ثم ينتهي إلى القول: (وقال جمهور المتكلمين: إن المشار إليه هو الهيكل المحسوس، ويعني به هذا البدن المتقوم بالروح، وعبارة الأشعري في "الإبحار" أنَّ الإنسان هو هذه الجملة المصورة ذات الأبعاض والصور، ولا خلاف لأحد من العقلاء في أنَّ ما عبّر عنه بـ (أنا) في (أنا أكلتُ وشربتُ وأمرتُ ومرضتُ وخرجتُ ودخلتُ) وأمثالها ليس إلاَّ البدن، والروح المختلف فيه شيء آخر غير هذا؛ وأمَّا في مثل (أنا رأيتُ في المنام)، فيراد به الرّوح، وذلك لشدة الملابسة بينهما)(٢).

---

(١) ينظر: الكليات، لأبي البقاء الكفوي: ص١٩٨.

(٢) المصدر نفسه: ص١٩٨. ثم أورد الكفوي الحنفي جملة مسائل فقهية إنبنت على الخلاف في مسمى الإنسان وتحديد حقيقته؛ فيقول: (منها: أن مورد الحل في النكاح هل هو هذا الهيكل بأجزائه المتصلة اتصال خلقه، أو إنسانية المرأة دون الأجزاء والأعضاء؟ فعند الشافعية: هو البدن بدليل: (فانكحوهن بإذن أهلهن) حيث أضاف النكاح إلى ذواتهن، والمعني بالذات جميع الأجزاء والأعضاء الموجودة لدى العقد، وعند الحنفية: الإنسانية، لأن الأجزاء الموجودة عند العقد تتحلل وتتجدد؛ فيلزم تجدد النكاح كل يوم، وفيه أن النكاح عرض فلا يبقى زمانين، فلزم التجدد أيضا في صورة كون المعقود عليه إنسانيتها، وإنما لم يضف الحل إلى البضع؛ لأن البضع موضع بدل العوض، مع عدم قطع النظر عن الإنسانية؛ والمعنى ههنا أن الإنسانية مورد الحل؛ وأن ورود العقد على جسم متقوم.

ومنها: مسألة غسل الزوج زوجته الميتة، فعند الشافعية جائز بدليل غسل عليٍّ فاطمةَ لبقاء المعقود عليه وهو البدن، وليس له ذلك عند الحنفية بناء على أن مورد العقد المعنى =

- **الإنسان في الإصطلاح**

ثمَّة اختلاف في تحديد حقيقة الإنسان إصطلاحًا، ومنشأ الإختلاف؛ إنَّما هو بلحاظ مدخليّة المعنى القائم بالبدن، والمجرّد عن المادة وعلاقته به؛ فمن لحظ إستقلالية ذلك المعنى عن البدن عرّفه بذلك المعنى القائم به، ولا علاقة للبدن في مسمّاه، بينما جعله آخرون الهيكل المحسّ، وهم جمهور المتكلمين كما تقدم عن الكفوي!

لقد أسهبت الإتجاهات الإسلامية في الحديث عن الإنسان وتحديد حقيقته[١]، وقد عرّفه الجميع بلحاظ ما يتركّب منه، وعلى النحو الآتي:

الإتجاه الأوّل: ويمثّله متكلِّمة الإسلام، وبخاصّة أوائل المعتزلة، الذين غلب عليهم الإتجاه المادي في تحديد حقيقة الإنسان، ومنهم أبو الهذيل العلاّف، وضرار بن عمرو، وأبو بكر بن الأصمّ، وأبو علي الجبّائي على اختلاف يسير بينهم، وهم جميعا يُكيِّفون الإنسان وماهيّته بكيفيات حسيّة فقط، ولا يخرجونه

=

الزائل بالموت، فتبطل أهلية المملوكية، مع أن لها غسل زوجها الميت في العدة البتة، إذ الزوجية مملوكة له فبقي مالكيتها له إلى انقضاء العدة.

ومنها: لو طلق روحها وقع على المذهب، وفيه خلاف مبني على أن الروح جسم أو عرض.

ومنها: لو علق طلاقها على رؤية زيد فرأته حيا أو ميتا وقع، ولم يخرجه الموت عن كونه زيدا) إلى غير ذلك من المسائل اللطيفة المهمة التي زخر بها الكتاب الرائع.

(١) الإنسان في الفلسفة الإسلامية، د.منى أبو زيد: ص٢٨-٣١.

عن كونه جوهرًا وعرضًا، ومن غير التفات للمعنى القائم بالبدن، ولهذا اشتهر عنهم تعريفه بالقول: (هو الشخص الظاهر المرئي الذي له يدان ورجلان)(١).

وقد أشار الرازي وغيره بأنَّ هذا المذهب هو مذهب جمهور المتكلمين وأبطله، فقال: (أمَّا القائلون بأنَّ الإنسان عبارةٌ عن هذه البنية المخصوصة المحسوسة وعن هذا الهيكل المجسّم المحسوس؛ فهم جمهور المتكلمين!

وهذا القول باطلٌ عندنا لأنَّ العلم البديهي حاصلٌ بأنَّ أجزاء هذه الجثّة متبدِّلةٌ زيادةً ونقصانًا بحسب النموِّ والذبولِ والسّمن والهزال، وزيادة عضو من الأعضاء وإزالته. ولا شكّ أنَّ المتبدِّل المتغيِّر مغايرٌ للثابت الباقي، ولأنَّ كلَّ أحدٍ يحكمُ بصريح عقلهِ بإضافة كل من أعضائهِ إلى نفسه، فيقول رأسي وعيني ويدي، والمضاف غيرُ المضاف إليه. وقولُ الإنسان نفسي وذاتي يرادُ به البدن ؛ فإنَّ نفس الشيء كما يراد به ذاته التي إليها يشير كلُّ أحد بقوله أنا، كذلك يراد به البدن، ولأنَّ الإنسان قد يكون حيّاً مع كونِ البدن ميتًا، قال الله تعالى: ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴾ الآية، وقال: ﴿ ٱلنَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا وَعَشِيًّا ﴾، وقال: ﴿ أُغْرِقُوا۟ فَأُدْخِلُوا۟ نَارًا ﴾، ومثل هذه الآيات كثيرة دالّة على تغاير الإنسان والبدن، ولأنَّ جميع فرق الدنيا من الهند والروم والعرب والعجم وجميع أرباب الملل من اليهود والنصارى والمجوس والمسلمين وغيرهم يتصدّقون عن موتاهم، ويدعون لهم بالخير، ولولا أنَّهم بعد

---

(١) مقالات الإسلاميين، الأشعري: ص٣٢٩. ونقل ابن عربي في كتابه "التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية" عن عبد الملك بن حبيب قوله: (أنه صورة لطيفة على صورة الجسم، لها عينان، وأذنان، ويدان، ورجلان في داخل الجسم يقابل كل عضو وجزء منه نظيره من البدن). ينظر: الكتاب المذكور: ص٣١٨

موت الجسد بقوا أحياء؛ لكان التصدّق والدّعاء لهم عبثًا. فهذه الدلائل تدلُّ على أنّ الإنسانَ ليس بجسم، وأنَّ الإنسان غيرُ محسوس؛ لأنَّ حقيقته مغايرةٌ للسطح واللون، وكلّ ما هو مرئي؛ فهو السطح واللون، فثبت أنَّ الإنسان ليس جسمًا ولا محسوسًا فضلاً عن كونه جسمًا محسوسًا)(١)

الإتجاه الثاني: وهو الإتجاه الذي يرى أنَّ الإنسان على الحقيقة هو مجموع الروح والجسد معًا، وهو اسم لمعنيين: بدن، وروح(٢)، وأنَّ الإنسان هو جسد وروح، وأنَّهما جميعًا إنسان(٣).

الإتجاه الثالث: وهو الإتجاه القائل بأنَّ حقيقة الإنسان هو النفس وحدها؛ فجوهر الإنسان على الحقيقة هو نفس ناطقة، والبدن ليس إلاَّ أداة له. وذهب إلى هذا الاتجاه إبراهيم بن سيّار النظام، ومعمر بن عباد السلمي، الذي يرى بأنَّ الإنسان هو جزء لا يتجزأ، وأنَّ هذا الجزء هو من يقوم بعملية التدبير للبدن، وما الأخير سوى آلة له(٤). فالإنسان ليس في الحقيقة هو الجسم: (الطويل العريض العميق)؛ بل هو شيء آخر مخالف له، وهو الجزء الذي لا يتجزأ(٥). وهو يستعمل لفظ الإنسان للدلالة على النفس فقط؛ يقول عبدالقاهر البغدادي في فرقه بين الفرق عنه: (الفضيحة الرابعة من فضائحه قوله فى الإنسان أنَّه شيءٌ غيرُ هذا الجسد المحسوس، وهو حيٌّ عالمٌ قادرٌ مختارٌ،

---

(١) المطالب العالية، الرازي: (٣٧/٧)، منهج كوكب الفلاح في الرد على الفلاسفة في العقول والنفوس والأرواح: ص١٢٤.

(٢) قائله: هشام بن الحكم. ينظر: مقالات الاسلاميين، للأشعري: ص٣٣١.

(٣) قائله: بشر بن المعتمر. ينظر: مقالات الاسلاميين، للأشعري: ص٣٢٩.

(٤) مقالات الإسلاميين، للأشعري: ص٣٣١.

(٥) المطالب العالية، الرازي:(٣٧/٧).

وليس هو متحرِّكًا، ولا ساكنًا، ولا متلونًا، ولا يُرى، ولا يُلمس، ولا يحلّ موضعًا دون موضع، ولا يحويه مكانٌ دون مكان)[١].

وانبنى على الإتجاهات السابقة الخلاف في تحديد علاقة النفس بالجسد؛ فهناك من قال بعرضيّة العلاقة بينهما، ومنهم من قال بجوهرية العلاقة، وأنَّ النفس والجسد مرتبطان ومتداخلان كما سيتضح، وانبنى عليها أيضا تحديد وبيان مدخلية الحيوانية في الإنسانية والعلاقة بينهما والميز بين الجنس الطبيعي والمنطقي والعقلي[٢]، يقول الفخر الرازي: " اعلم أنّا إذا قلنا: الحيوان جنس الإنسان, فههنا أمور ثلاثة:

---

(١) الفرق بين الفرق، للبغدادي: ص١٤٠.

(٢)قال الفخر الرازي: " الكلية: وصف إضافي عارض للماهيات, فالكلي قد يراد به معروض هذا الوصف, وقد يراد به مجموع هذا الأمرين, وكذلك الجنسية: وصف إضافي عارض لبعض هذه الماهيات, فالجنس قد يراد به معروض هذا الوصف وهو الحيوان مثلاً أو غيره, وقد يراد به نفس هذا الوصف الإضافي, وقد يراد به مجموع الأمرين, فالأول: يسمى الجنس الطبيعي, والثاني: يسمى الجنس المنطقي, والثالث: يسمى الجنس العقلي, وكذا القول في النوع والفصل, وإذا عرفت ذلك فنقول: الكلي الذي هو المعنى الإضافي جنس تحته خمسة أنواع, الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام, ولست أعني بهذه الخمسة معروضات هذه الأوصاف الإضافية ولا المركب منها ومن معروضاتها, بل نفس هذه الأوصاف الإضافية, ثم إنَّ النوع بهذا المعنى غير مندرج تحت الجنس بهذا المعنى, بل هما متباينان تباين الخاصين تحت عام واحد, فإنَّ مجرد وصف الجنسية لايصدق على مجرد وصف النوعية, وإذا قيل النوع مندرج تحت الجنس لم يعن به أنَّ النوعية تحت الجنسية, بل إنَّ معروض النوعية مندرج تحت معروض الجنسية, وأما مجرد معنى النوعية فليس قسماً داخلاً تحت مجرد معنى الجنسية, بل هو قسم مباين له مشارك به في جنس واحد هو الكلية, ثم إنَّ حمل =

أحدها: الحيوان من حيث إنَّه حيوان.

وثانيها: المفهوم من الجنس من حيث إنَّه هذا المفهوم.

وثالثها: الحيوان الموصوف بأنَّه جنس؛ فإنَّ المركب من أمرين يكون مغايراً لكلِّ واحد منهما؛ فيفتقر ههنا إلى تقرير أنَّ المفهوم من كون الحيوان حيواناً، مغاير للمفهوم من كونه جنساً. ويدل عليه أمور:

الأول: الحيوان جنس الإنسان قضية صادقة،

وكل قضية صادقة فمحمولها غير موضوعها؛ لامتناع حمل الشيء على نفسه. ينتج أن يكون الحيوان حيواناً مغايراً لكونه جنساً.

ويقرب من هذا الدليل أن يقال: الفرق بين قولنا الحيوان، وبين قولنا: الحيوان جنس معلوم بالضرورة، ولو كان المفهوم من أنه حيوان هو المفهوم من أنه جنس لما بقي هذا الفرق.

الثاني: إنَّ كون الحيوان حيواناً غير مقول بالقياس إلى الإنسان

=

الجنسية على الكلية حمل عارض على معروض, وحمل الكلية على الجنسية حمل متقوم على مقوّم, فهذه اعتبارات دقيقة لابد من التنبيه عليها, فإنَّ بسبب الجهل بها يقع غلط كثير, فإن قيل: الكلي من حيث هو كلي هل له وجود في الأعيان أم لا, فنقول: الكلي قد يراد به نفس الطبيعة التي تعرض الكلية لها, وقد يراد به كون الطبيعة محتملة لأن تعقل عنها صورة مشتركة بين كثيرين, وقد يراد به كون الطبيعة بحيث يصدق عليها أنها لو قارنت بعينها لاهذه المادة والأعراض, بل تلك المادة والأعراض لكان ذلك التشخص الآخر, فالكلي بالمعنى الأول والثاني والرابع موجود في الأعيان, وأما بالمعنى الثالث فغير موجود.". المباحث المشرقية، للرازي: ١/ ٤٤٨-٤٤٩.

وكون الحيوان جنساً للإنسان مقول بالقياس إلى الإنسان

ينتج أنَّ كون الحيوان حيواناً مغاير لكون الحيوان جنساً للإنسان.

الثالث: إنه يصدق على هذا الحيوان إنه حيوان، وليس بجنس البتة، واللون يصدق عليه إنه جنس للسواد؛ فمعنى الجنسية حاصل فيه مع أنَّ معنى الحيوانية غير حاصل فيه؛ فقد حصلت الحيوانية بدون الجنسية، وقد حصلت الجنسية بدون الحيوانية، فوجب أن يكون كون الحيوان حيواناً مغايراً لكونه جنساً للإنسان.

وإذا عرفت هذه الأمور الثلاثة؛ فنقول: إنّا نسمي الحيوان بالجنس الطبيعي، ومجرد المفهوم من كون الجنس جنساً، الجنس المنطقي، والحيوان المأخوذ مع كونه جنساً بالجنس العقلي، وإذا عرفت هذا؛ فنقول: إذا قلنا: الجنس جزء من ماهية النوع، فالمراد أنَّ الجنس الطبيعي جزء من ماهية النوع الطبيعي، وأنَّ الحيوان جزء من ماهية الإنسان؛ فأمَّا أن يكون الجنس المنطقي جزءاً من ماهية النوع المنطقي فذاك محال؛ لأنهما اعتباران صادقان، والإضافيان المتلازمان تكون ماهية كلٍّ واحد منهما خارجةً عن ماهية الآخر، ومتباينة عنهما، وإن كانت ملازمة لها مثل الأبوة والبنوة؛ فإنَّ ماهية الأبوة خارجة عن ماهية البنوة وبالعكس، ولكن تكون كلُّ واحدة منهما ملازمة للأخرى فكذا ههنا، وإذا عرفت هذا في الجنس؛ فاعرف مثله في سائر الكليات." [(١)].

---

(١) شرح عيون الحكمة: ١/ ٧٥-٧٦.

اعلم أنَّ الإنسانَ مركَّبٌ من ثلاثةِ أشياء: من جسمٍ كثيف، وجسمٍ لطيف، وروحٍ، وإنْ شئتَ زيادةَ إيضاحٍ؛ فاعْلَمْ أنّ جسمَك الكثيف هو الجسمُ الرّاقدُ في الفراشِ حالةَ النومِ، وجسمَك اللطيف هو الجسمُ الذي يسيرُ في النومِ، والرّوحَ هو الرابطةُ بين الجسمِ الكثيف والجسمِ اللطيف، وهو الاستعدادُ المُودَعُ فيه المُسمَّى بالروحِ، ويحصلُ الموتُ بافتراقِ الجسمين إلى يوم القيامة، كما ستقفُ عليه.

العالَمُ المشاهد شيئانِ إما جِسمٌ وإما صِفَةٌ للجسمِ، والجسمُ نوعان إما جسمٌ كثيف أو جسمٌ لطيف، والجسمُ الكثيفُ كجسمِ الإنسانِ والشَّمسِ والقمَرِ والنجمِ والحجَرِ، جسمٌ كثيفٌ يُضبَطُ باليدِ؛ أما الجسمُ اللّطيفُ فهو ما لا يُضبَطُ باليدِ كضوءِ الشمسِ والكهرُباء والروحِ والملائكةِ والجْنّ، وهي أجسامٌ لطيفةٌ لا تُضبَطُ باليدِ؛ وغاية ما يسعى إليه الحكيم هو الوقوف على الميز بين هذه المعاني فيعمد إلى التجرد من الكثرة المادية والكثافة الجسمانية للارتقاء إلى محل الأرواح الروحانية والنشأة الملكوتية، وهذا التجرد النفساني لا يتم إلا من خلال التعالي عن شهوات الدنيا والانغماس في حظيرتها كما سيأتي.

يشير العلامة الدواني هنا إلى ثلاثة مفاهيم هي: الجسم الكثيف "الجسد" والجسم اللطيف "النفس"، والروح، وهذا التمييز مهمٌ جدًا حتى لا تتضخم إحدى هذه المفاهيم على حساب بعض؛ فيقع الخلط والخطأ، كما حصل لبعض الغربيين، وما قاله جان بول سارتر هو انعكاس لذلك؛ إذ زعم "إنَّ الكون دار حمقاء، لا شعور ولا إدراك لها، عناصرٌ متراكمةٌ على أساس الطبيعة المادية والفيزيائية والكيميائية، تقوم بصنع اللاشيء، والإنسان هو العنصر

الوحيد الواعي، في مثل هذه الدار التافهة التي لا هدف لها ولا غاية"[١]، وعليه؛ فلا وجود إذن لله، وإذا لم يوجد الله؛ فلا وجود للإنسان أيضًا، أو كما يقول داستافسكي: "إذا لم يوجد الله؛ فإنَّ كلَّ عملٍ يجوز؛ لأنَّه ليس هناك أيُّ إرادة، أو إحساس، أو إدراك يميز بين الفعل الحسن والفعل القبيح... فعندما لم يكن للوجود شعور؛ فإنَّ كلَّ عملٍ هو مجاز في هذا العالم".[٢]

ويلحظ أنَّ الجلال الدوّاني لم يعط تعريفًا للإنسان بذكر الجنس والفصل القريبين كما هو الحال؛ فيمن يروم الوصول الى المجهول التصوري بصورة دقيقة، وإنَّما سارع إلى بيان ما يتركَّب منه وذكر أقسامه، وهو تعريف بنوع ما؛ لأمرين:

الأول: إن تجزئة الشيء وتفريقه إلى أقسام نوع من التعريف الذي يسهم في الوصول إلى حقيقة المعرَّف، وهو يسمى عند المناطقة بالتعريف بالقسمة، وهو يندرج ضمن الرسم الناقص. كما يقال في حدِّ الكلمة: أنَّها اسم وفعل وحرف، والعلم: هو التصور والتصديق، وهلمّ جرا.

الثاني: إنَّ الخلاف في مسمَّى الإنسانِ نابعٌ في حقيقتِه وجوهرِه من تحديد موقعِ أجزائه منه، والقدرة على تفكيك هذه الأجزاء (الجسد والروح والنفس)، وبيان العلاقة بينها، ولاشكَّ أنَّ التمييز بينها سيكفل تسهيل مهمة التعريف، ويلحظ بأنَّ ذكر الدوّاني لمعاني الإنسان الثلاثة، جسد وروح ونفس، إنَّما هو حصرٌ لأقاويل الفلاسفة والمتكلمين في المسألة، فضلاً عن أنَّ فيه فائدة،

---

(١) الإنسان والإسلام، علي شريعتي: ص٤١.

(٢)ينظر: الإنسان والإسلام، علي شريعتي: ص ٤٤ — ٤٥، والإسلام بين المادة والرّوح، إدريس عمر: ص٨٩.

وبخاصّة عند القائلين بأنَّ الرّوح سرٌ! لا نعلم عنه شيئًا، فهو أمرٌ خفيٌّ، وحقيقتُه مطويّةٌ عن مداركِنا، وسيبقى سرًّا لحكمة ربانية، كما سيأتي.

ويلحظ هنا أيضًا تأكيد الدوّاني على جسميّة النّفس سدًّا لتوهم بعضهم من أنَّ عدم جسميّتها يعني أنَّها الباري تعالى، أو جزء منه، وقد أشار السهروردي قبل الدوّاني إلى هذا التوهم قائلاً: (وجماعة من الناس لما تفطّنوا أنَّ هذه غير جسمية، توهّموا أنَّها الباري تعالى، وقد ضلّوا ضلالاً بعيدًا؛ فإنَّ الله واحد، ولو كانت نفس زيد وعمرو واحدة؛ لأدرك أحدهما جميع ما أدرك الآخر، ولا أطْلَعَ كلَّ النّاس على ما أطْلَعَ عليه الكلَّ، وليس كذلك)[1].

كما يرد على من توهّموا أنَّ النفس جزءٌ من الذات الإلهية، وهو أمر غير ممكن أيْضًا أن تكون النفوس الفردية أجزاءً من الذات الإلهية؛ لأنَّه لما كان الله ليس بجسم؛ فكيف يمكن أنْ ينقسم إلى أجزاء ومن ذا الذي سيقسِّمه[2].

وبيَّن السهروردي خطأ مزاعم هؤلاء قائلاً: (وجماعة توهّموا أنَّها جزءٌ منْه — أيْ الباري تعالى — وهو زيغ، فإنَّه لما برهن على أنَّه ليس بجسم، فكيف يتجزأ وينقسم؟ ومن يجزئه؟)[3].

وكان الحلّ الذي اقترحه السهروردي للردِّ على هؤلاء هو وجود الرّوح الحيواني الذي يتوسّط العلاقة بين النّفس الناطقة والجسم[4]. وهو عين ما يقرّره الدوّاني هنا.

---

(١) هياكل النور، للسهروردي: ص٥٤-٥٥ .

(٢) مقدمة تحقيق هياكل النور، مُحَمَّد علي أبو ريان: ص٢٦ .

(٣) هياكل النور، السهروردي: ص٥٥ .

(٤) أثر فلسفة الشرق على الغرب، ياسين حسين علوان: ص٤٦٢.

وفي هذا الصدد يرجِّحُ الشيخ مُحَّد حسنين مخلوف في مطالبه القدْسيّة أنَّ للإنسان روحًا حيوانيًّا، وآخر إنسانيًّا؛ فيقول: أمّا إحداهما؛ فهي روح اليقظة والإدراك، التي أجرى الله العادة، بأنها إذا كانت في الجسد كان الإنسان مستيقظًا، واذا خرجت منه مع نوع اتصال به نَامَ، ورأت تلك الرّوح المنامات، والأخرى روح الحياة التي اذا كانت في الجسد كان حيًّا، وإذا فارقته مات، ولا تفارقه في الإنسان إلاَّ إذا فارقته الرّوح الأولى مفارقة كلية، أمَّا في حالة النوم؛ فلها به نوع اتصال(١).

ثم يؤَكِّد الشيخ مخلوف على أنَّ ذلك هو مذهب الأكثرين كما تدلُّ عليه الآثار؛ فقد روي أنَّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان جالسًا مع جمع من الصحابة، وفيهم علي بن أبي طالب رضي الله عنه؛ فالتفت اليهم عمر، وقال: إني سائلكم عن أشياء، ومن جملة ما سأل عنه أنَّ الرجل يحب الرجل، ولم يلْقَه، ولم يجتمع به، وعن الرؤيين إحداهما حقٌ والأخرى باطلة؛ فسكت القوم، فقال عمر: ولا أنت يا أبا الحسن؟ فقال: بلى، عندي علم ذلك. فأمَّا الرجل يحب الرجل، ولم يلقه؛ فإنَّ الأرواح جنود مجندة، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف، وأمّا الرؤييان، إحداهما حقٌ، والأخرى باطلة، فإنَّ في ابن ادم روحين؛ فإذا نام خرجت روح فأتت العدو والحميم، والبعيد والقريب، فما كان منها في ملكوت السموات والأرض؛ فهو الرؤيا الصادقة، وما كان منها في الهواء فهي الأضغاث، وأما الرّوح الأخرى؛ فللنفس والتقليب؛ فقال عمر: صدقت(٢).

---

(١) المطالب القدسية، مخلوف: ص١٥.

(٢) المطالب القدسية، مخلوف: ص١٦.

وهنا لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ الغالب على الفلاسفة إطلاق لفظ الرّوح على الرّوح الحيواني، وهو يوجد لدى الحيوان والإنسان، وإطلاق النفس على النفس الناطقة[١]، وهي خاصّة بالإنسان، وأنَّها جوهر مجرد[٢].

ويذهب بعضهم إلى أنَّ الرّوح متكثرة، وهي جميعًا منازلُ للنفس الناطقة؛ فأوَّلُ منازل النفس الإنسانية: الرّوح الحساس، وهو الذي يتلقى ما يورده الحواس الخمسة، وكأنَّه أصلُ الرّوح الحيواني، وأوّله؛ إذ به يصير الحيوان حيوانًا وهو موجود للصبي الرضيع.

الثاني: الرّوح الخيالي، وهو الذي يستثبت ما تورده الحواس، ويحفظه مخزونًا عنده؛ ليعرضه على الرّوح العقلي الذي فوقه عند الحاجة إليه، وهذا لايوجد للصبيّ الرضيع في مبدء نشأته، ولذلك يُولع بالشيء؛ ليأخذه؛ فاذا غُيِّبَ عنه ينساه، ولا تنازعه نفسه إليه إلى أن يكبر قليلاً قليلاً؛ فيصير بحيث إذا غُيّب عنه بكى وطلبه؛ لبقاء صورته محفوظة في خياله، وهذا قد يوجد لبعض الحيوانات دون بعض، ولا يوجد للفراش المتهافت على النّار؛ لشغفه بضياء النار؛ فيظن السراج كوّة مفتوحة إلى موضع الضياء؛ فيلقي نفسه عليه؛ فيتأذى لكنَّه إذا جاوزه، وحصل في الظلمة عاوده مرة بعد أخرى، ولو كانت له الرّوح

---

(١) ونقل عن بعض حكماء الإشراق أنهم قالوا بثبوت النفس الناطقة لجميع الحيوانات، ومثل هذا المذهب لايلتفت إليه. كما قال ذلك صاحب المطالب القدسية، مُحَمَّد حسنين مخلوف: ص١٨.

(٢) ينظر: النفس والرّوح عند الفلاسفة والمتكلمين (عرض ونقد)، مريم بنت بنيان:(١/ ١٦٠).

المستثبتة لما أدّاه الحسُّ إليه من الألم لما عاوده بعد أنْ تضرَّر مرة، كالكلب إذا ضُرِب مرّة بخشبة؛ فإذا راى الخشبة بعد ذلك من بعيد هرب.

الثالث: الرّوح العقلي الذي به يدرك المعاني الخارجة من الحسِّ والخيال، وهو الجوهرُ الإنسي الخاصّ، ولا يوجد للبهائم ولا للصبيان، ومدركاتُه المعارفُ الضروريّةُ الكلّية دون نور العين؛ لأنَّه خاصٌّ بالأمور الجزئية.

الرابع: الرّوح الفكري، وهو الذي يأخذ المعارف العقليّة المحضة؛ فيوقع بينها تأليفات وازدواجات، ويستفيد منها معارف شريفة، ثم إذا استفاد منها معارف رتّبها؛ فاستفاد منها أيضًا مرّة ثانية، ثم وثم فلا يزال يتزايد كذلك إلى ما لا نهاية يقف عندها.

وأمَّا الرتبة **الخامسة** المعبر عنها بالرّوح القدسيّ النبويّ؛ فهو مختص بالأنبياء عليهم الصلاة والسلام؛ فلذا كان كلامهم لا تصل إليه الأفكار، ولا تحيط به الأنظار إلاَّ من نزَّه نفسه عن الرعونات وتوجه إلى فهم كلامهم من كافة الجهات؛ فإنّه يفتح له باب القبول لمرامهم، ويحظى بمقصوده من مشكاة متابعة أنوارهم(١).

وأشير هنا إلى أنّ مذاهب من تكلّم في طبيعة الرّوح لم تخرج عن أقوال ثلاثة: الجوهر، والعرض، والجسم، يقول الكافيجي: (الرّوح اسم على وزن فُعل كقُرب، يذكّر ويؤنّث، وأهل اللغة يفهمون منه معنى كفهم سائر المعاني من الألفاظ، وإنْ تعسَّر عليهم تعيينُ ذلك المعنى بعينه ما دام هو في حدِّ ذاته،

---

(١) العلم الموروث في اثبات الحدوث، العلامة مُحَّد سعيد أفندي النقشبندي: ص١٧-١٨.

أجوهر هو، أم عرض؟ جسم، أو جسماني... لكن المفهوم منه عندهم هو أمر ما في هذا الهيكل المخصوص المسمّى بالبدن)[١].

أمَّا الجسم أو الجسد[٢]؛ فلا إشكال في تصوّره لغة[٣]، لكن الخلاف وقع في تحديد معناه اصطلاحًا وقد أورد الامام أبو الحسن الاشعري في (مقالات

---

(١) منازل الأرواح، للكافيجي: ص٢١-٢٢.

(٢) جاء في تعريفات الجرجاني: ص٢٤٤، ما نصُّه: (الجسد كالجسم؛ لكنَّه أخصُّ لأنَّ الجسد لا يقال لغير الإنسان، ولأنَّه يقال لما له لون، والجسم لما لا يبين له لون كالماء والهواء وباعتبار اللون قيل للزعفران جِساد وثوب مجسد مصبوغ.

وقال في البارع لا يقال الجسد إلاَّ للحيوان العاقل، وهو الإنسان والملائكة والجن، ولا يقال لغيره جسد إلا للزعفران وللدم إذا يبس، وقوله تعالى "فأخرج لهم عجلاً جسدًا" أي ذا جثة على التشبيه بالعاقل، أو بالجسم، والجِساد بالكسر الزعفران ونحوه من كلِّ صبغ أحمر أو أصفر، وقال بعض الحكماء الجسد كلُّ روحٍ تمثل بتصرف الخيال المنفصل، وظهر في جسم ناري كالجن، أو نوري كالأرواح الملكية والإنسانية حيث تعطى قوتهم الذاتية الخلع واللبس فلا يحصرهم حبس البرازخ).

(٣) أغلب معان الجسم لغة تدور حول اجتماع الأعضاء وتفرقها، وهنا يتصور عظم الأجسام أو ضآلتها؛ فيقال: زيد أجسم من عَمرٍ، وهو بهذا اللحاظ يطلق على الجسد المعروف، يقول الأصمعي: الجسم والجسمان، الجسد، والجثمان: الشخص . وقال جماعة: جسم الإنسان أيضا يقال له الجُسمان، مثل ذئب وذؤبان، وقد جسم الشيء، أي: عظم. ينظر: مختار الصحاح، للرازي: (٤٤/١).

ويقول ابن منظور في (لسان العرب)، (٩٩/١٢): (الجسم: جماعة البدن أو الأعضاء من الناس والإبل والدواب وغيرهم من الأنواع العظيمة الخلق).

بينما يرجع ابن فارس في (مقاييس اللغة): (٤٥٧/١) المفردة إلى أصلها الموضوع لغة؛ فيقول: (الجيم السين والميم يدل على تجمع الشيء . فالجسم كل شخص مدرك، كذا =

الإسلاميين) وما بعدها خلاف المتكلمين في ذلك، فذكر أنَّ المتكلمين في هذه المسألة على ثنتي عشرة مقالة[١]

يقول السعد في شرح النسفية:(وليس هذا نزاعًا راجعًا إلى الإصطلاح حتى يُدفع بأنَّ لكلٍّ واحد أنْ يصطلح على ما شاء؛ بل هو نزاعٌ في أنَّ المعنى الذى وضع لفظ الجسم بإزائه: هل يكفي فيه التركيب من جزئين أو لا ؟ احتج الأولون بأنَّه يقال لأحد الجسمين إذا زاد عليه في جزء واحد: أنَّه أجسم من الآخر، فلولا أنَّ مجرد التركيب كاف في الجسمين، لما صار بمجرد زيادة الجزء أزيد في الجسمية. وفيه نظرٌ لأنَّه أفعل من الجسامة بمعنى الضخامة وعظم المقدار، يقال: جسم الشيء إذا عظم فهو جسيم وجُسام بالضم، والكلام في الجسم الذي هو اسم لا صفة).[٢].

=

قال ابن دريد، والجسيم: العظيم الجسم، وكذلك الجُسام، والجُسمان: الشخص).
ولاشك بأنَّ من يقول بشيء مما تقدم من معان وينسبها أو بعض خصائصها لله تعالى؛ فهو مجسم أشر.

(١) مقالات الاسلاميين: ص ٣٠١ وما بعدها.

(٢) شرح العقائد النسفية للتفتازاني، مع حاشية جمع الفرائد بإنارة شرح العقائد، لصدر الورى القادري المصباحي: ص٤٥-٤٦.

تلخيص المحصّل, نصير الدين مُحَّد بن مُحَّد بن الحسن الطوسي/ ٦٣- ٦٤.

ويقول الكنقري: "اشتراط الثمانية قول الجبائي من المعتزلة, وهو يقول الجسم مركب من سطحين كل منهما مركب من خطين, وحاصله إن الجسم يحصل بوضع أربعة أجزاء فوق أربعة, **ولما تنبه العلاف من المعتزلة إلى أنَّ تقاطع البعدين على قائمتين في السطح لا يقتضي التركب من الخطين بل يكفي في ذلك خط ونقطة, نقص من الثمانية جزآن, فصار أقل ما يتركب منه الجسم عنده ستة أجزاء, بأن يوضع ثلاثة فوق ثلاثة**.".تقريرات كنقري على حاشية عبد الحكيم على الخيالي/٢٠١، شرح
=

ويقول النصير الطوسي: " الأقدمون من المتكلمين قالوا **المتحيّز**: هو الجوهر والحال فيه هو العَرَض, والموجود الذي لا يكون جوهراً ولا عرضاً هو الله تعالى, وعلى هذا الوجه قالوا باستحالة وجود محدث غير متحيّز ولا حال فيه, وإنَّ ذلك لا يقوله عاقل, **والقول: بأنَّ كل مؤلف جسم مما تفرد به أبو الحسن الأشعري**, والباقون اعتبروا فيه الأبعادات الثلاثة, فقال الكعبي: أقله أن يحصل من أربعة جواهر, ثلاثة كمثلث ورابعها فوقها ويصير بها كمخروط ذي أربعة أضلاع مثلثاً, وقال باقي المعتزلة: أقله من ثمانية جواهر يتألف كمكعب ذي ستة أضلاع مربعات, والفلاسفة أيضاً اعتبروا فيه قبول الأبعاد الثلاثة مع إنكار كونه مؤلفاً من جواهر أفراد.". (١)

وكما وقع الخلاف في تحديد حقيقة الجسم وما يتركب منه؛ فقد وقع الإبهام والإيهام في تحديد ماهية النفس والرّوح، أهما شيء واحد أم متمايزان؟ وما طبيعة كلٍّ منهما بالجسد؟. ويعدُّ الحديث عن هذه التساؤلات من أكثر المباحث الفكرية تعقيدًا، يقول المازري: (الكلام في الرّوح والنفس ممّا يغمض ويدق، ولكنّه مع هذا أكثر النّاس الكلام فيه حتى ألفَّ بعضُهم فيه التواليف، ولكن مشاهير المقالات في الرّوح قول أبي الحسن الأشعري إنَّه النفس الداخل والخارج، والقاضي أبو بكر بن الطيب يراه مما يتردد بين هذا الذي قاله أبو الحسن الأشعري، وبين الحياة، وبعض النّاس يرى أنَّه جسم مشابك للأجسام الظاهرة والأعضاء الظاهرة، ومال بعض المتكلمين من أئمتنا إلى أنَّه الأظهر فيه أنَّه جسم لطيف خلقه الباري تعالى وأجرى العادة بأنَّ الحياة لا تكون مع فقده،

=

الأصول الخمسة, القاضي عبد الجبار بن أحمد: ص٢١٧، طوالع الأنوار للأصفهاني على مطالع الأنظار للبيضاوي: ص٢٢٥، نهاية المرام في علم الكلام: (٢ /٤١١)

(١) تلخيص المحصّل, نصير الدين مُحَّد بن مُحَّد بن الحسن الطوسي/ ٦٣- ٦٤.

وإذا شاء موت إنسان أعدم هذا الجسم منه إعدام الحياة، وهذا الجسم إن كان حيًّا فلا يحيى إلا بحياة تختص به أيضًا، وهو مما يصحُّ صرف القبض إليه والبلوغ إلى مكان ما من الجسم، وكونه في مكان في العالم أو حواصل طير إلى ذلك، مما وقع في الظواهر، ويصحُّ في العقل صرف ما أشرنا إليه من الظواهر إلى غيره من جواهر القلب أو الاجسام الحية، والمسألة تحتمل الاتساع الكثير، وإنَّما ذكرنا في هذا الموضع ما يليق به)[١] .

وقبل أنْ نذهب بعيدًا في الحديث عن خصائص النفس الإنسانية أو الرّوح، وما ينطوي عليه ذلك من تفصيل خلاف العلماء فيها، أودّ الإشارة إلى التعريف اللغوي والإصطلاحي لمفردتي النفس والرّوح، وما ينبني عليها من آثار، وبخاصّة أنَّ تعريفي النفس والرّوح شابَهما الكثير من اللغط والخطأ، وهذا أمرٌ طبعيٌّ في كلِّ تحديد للماهيّات، كما يقول الشاطبي: (ماهيّات الأشياء لا يعرفها على الحقيقة إلاَّ باريها؛ فتسوّر الإنسان على معرفتها ضرب في عماية)[٢].

النفس لغة

باستقراء المظان اللغوية نقف على عدة معان للنفس[٣]، ويمكن حصرها في الآتي:

---

(١) المعلم بفوائد مسلم: ٣/٣٥٧-٣٥٨ .

(٢)الموافقات، للشاطبي: ١/٥٨ .

(٣) من المهمِّ الإنتباه إلى أنَّ كثيرًا من معاجم اللغة هي معاجم إصطلاحية شاملة تنقل معاني المفردات في أصل الوضع فضلاً عن المعاني التي طرأت على المفردة في مسيرتها الحضارية، ولذا من رام الوصول إلى معنى المفردة وتحقيقها في أصل الوضع فقط؛ فعليه بمقاييس اللغة، لابن فارس، فهو يذكر إن كان للمفردة أصل واحد أم إثنان أم أكثر، وأمَّا غيره؛ فهي كما نوهت آنفًا اشتملت على هذا وذاك من غير تمييز غالبًا. ينظر: =

١- خروج النسيم: يقول ابن فارس: (أصل واحد يدل على خروج النسيم كيف كان، من ريح أو غيرها، وإليه يرجع فروعه)[١].

٢- الرّوح: يقال خرجت نفسه[٢]، وجاء في تاج العروس: النفس: الرّوح، وقال أبو إسحاق: النفس في كلام العرب يجري على ضربين: أحدهما قولك: خرجت نفسه، أي روحه، والضرب الثاني: معنى النفس فيه جملة الشيء وحقيقته، وعلى الأول قال أبو خراش:

نجا سالم والنفس منه بشدقه ولم ينج إلاَّ جفن سيف ومئزرا

أي بجفن سيف ومئزر[٣].

وعلى المعنى الثاني يقول أبو إسحاق: يقال: قتل فلان نفسه، وأهلك نفسه: أي أوقع الهلاك بذاته كلها وحقيقته[٤].

٣- الدم: يقال سالت نفسه[١].

=

عالم الأنفس، جواد بحر النتشة: ص٧٣، ومن جميل ما قرأته عن دقة هذا اللغوي البارع، ويؤكد المعنى الذي ذكرته آنفًا، قصة ينقلها السيوطي في مزهره: (حكى الشيخ القاضي أبو بكر بن العربي بسنده عن أبي علي الفارسي قال: "كنت بمجلس سيف الدولة بحلب، و بالحضرة جماعة من أهل اللغة و فيهم ابن خالويه، فقال ابن خالويه: أحفظ للسيف خمسين اسما، فتبسم أبو علي وقال: ما أحفظ له إلا اسمًا واحدًا وهو السيف، فقال ابن خالويه: فأين المهند و الصارم و كذا و كذا؟ فقال أبو علي: هذه صفات، وكأنَّ الشيخ لا يفرق بين الاسم والصفة) المزهر، للسيوطي: (٣١٨/١).

(١) مقاييس اللغة، لابن فارس: (٤٦٠/٥).

(٢) ينظر: الصحاح: (٩٨٤/٣).

(٣) تاج العروس من جواهر القاموس: (٥٥٩/١٦).

(٤) المصدر نفسه: (٥٦١/١٦).

٤- الجسد: جاء في تاج العروس: (قال أوس بن حجر، يحرض عمرو بن هند على بني حنيفة، وهم قتلة أبيه المنذر بن ماء السماء، يوم عين أباغ، ويزعم أن عمرو بن شمر الحنفي قتله:

نبئت أن بني سحيم أدخلوا ... أبياتهم تامور نفس المنذر

فلبئس ما كسب ابن عمرو رهطه ... شمر وكان بمسمع وبمنظر

والتامور: الدم، أي حملوا دمه إلى أبياتهم) [٢].

٥- العين: يقال أصابت فلانًا نفسٌ، أي: عينٌ.

٦- العِنْدُ: قوله تعالى: ﴿ **تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ** ﴾ [٣]، أي: تعلم ما عندي، ولا أعلم ما عندك.

٧- قدر دبغةٍ: مما يدبغ به الأديم.

٨- الغيب: وبه فسر ابن الأنباري قوله تعالى: (تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي). إذ يقول: إنَّ النفس هنا الغيب، أي تعلم غيبي، لأنَّ النفس لما كانت غائبة أوقعت على الغيب، ويشهد بصحته قوله في آخر الآية، إنَّك أنت علاّم الغيوب؛ كأنَّه قال: تعلم غيبي يا علَّام الغيوب[٤]، وجاءت في لسان العرب[٥] معانٍ أخرى غير ما تقدَّم، منها:

=

(١) عدَّه صاحب التاج من مجاز اللغة، ينظر: تاج العروس:(١٦/٥٥٩).

(٢) تاج العروس: (١٦/٥٦٠)، وعدَّه من المجاز أيضًا.

(٣) سورة المائدة: الآية ١١٦.

(٤) تاج العروس، الزبيدي:(١٦/٥٦١).

(٥) ينظر: لسان العرب: (٦/ ٢٣٤) .

٩- ما يكون به التمييز: قوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلۡأَنفُسَ حِينَ مَوۡتِهَا ﴾[١]، فالنفس الأولى هي التي تزول بزوال الحياة، والنفس الثانية التي تزول بزوال العقل.

١٠- بمعنى الأخ: قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا دَخَلۡتُم بُيُوتٗا فَسَلِّمُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمۡ ﴾[٢].

١١- الإنسان جميعه: كقولهم عندي ثلاثة أنفسٍ[٣]،وكقوله تعالى:

﴿ أَن تَقُولَ نَفۡسٞ يَٰحَسۡرَتَىٰ عَلَىٰ مَا فَرَّطتُ فِي جَنۢبِ ٱللَّهِ ﴾[٤].

- **النفس اصطلاحًا**

إنَّ تحديد معنى النفس اصطلاحًا يكون بلحاظ المدارس الفلسفية والكلامية، والآراء المختلفة التي قيلت فيها.

فقد أولى الفلاسفة هذه المسألة أهمية كبيرة[١]، وكثُر حديثُهم عنها، والتصنيف حولها، وقاموا بتفريعها وتشقيق الكلام فيها، وكان للشيخ الرئيس ابن

---

(١) سورة الزمر: آية ٤٢.

(٢) سورة النور: آية ٦١.

(٣) في كتابه "ليس في كلام العرب" لابن خالويه يذهب إلى أنه ليس في كلام العرب مؤنث غلبه المذكر إلاَّ في ثلاثة أحرف- وذكر منها- أن النفس مؤنثة؛ فيقال ثلاثة أنفس على لفظ الرجال، ولا يقولون ثلاث أنفس إلاَّ إذا ذهبوا إلى لفظ نفس أو معنى نساء، وفي تفسير قوله تعالى: (خلقكم من نفس واحدة) هو من باب ردِّه إلى المعنى لا إلى اللفظ، وإنما يعني بالنفس هاهنا آدم عليه السلام، ولو ردّه إلى اللفظ؛ لقال: من نفس واحد، فالنفس الرجل. ينظر: ليس في كلام العرب، لابن خالويه: ص١٩٤-١٩٥.

(٤) سورة الزمر: آية ٥٦.

سينا من المسلمين قصب السبق في تناولها[٢]، وقبل أن نعرض لآراء الفلاسفة في المسألة ورأي ابن سينا بخاصَّة، أودُّ الإيضاح بأنَّ ابن سينا قسّم النفس على ثلاثة أقسام[٣]، هي: النفس النباتية، والنفس الحيوانية، والنفس الإنسانية، ولكلِّ نفس من هذه الأنفسِ قواها الفاعلة والمحركة فيها[٤].

=

(١) بحث أفلاطون في النفس وماهيّتها وأدّلة وجودها وبخاصّةٍ في محاورة فيدون ضمن محاورات أفلاطون، ترجمة زكي نجيب محمود، القاهرة، ١٩٦٣م، وأرسطو في كتاب النفس، إذ تعرّض لتحديد المشكلة ورأي القدماء ومعاصريه، وكذا في تعريفها وقواها المختلفة، وفي وظائفها العقلية العليا إلى غير ذلك من المباحث التي ستترك أثرها عند الإسلاميين. د.حسام الآلوسي على كتاب" الأسرار الخفية في العلوم العقلية"، لابن المطهر الحلي: هامش ص٣٥٠.

(٢) سأحرص على عدم التشتت في هذه المسألة الشائكة بتفصيل آراء الفلاسفة؛ لأنَّهم قد تكلموا فيها باستفاضة، وكثرت أساليبهم ومصطلحاتهم فيها ممّا قد يورث القارئ حيرة وابهامًا في كثير من أحكامها، وعليه سأكتفي غالبا بما يقرره الشيخ الرئيس من فلاسفة المشاء؛ لأنّه أكثر الفلاسفة تقعيدًا وتفصيلاً لهذه المسألة؛ فهو قد خصص لها رسائل كاملة بلغت أكثر من ثلاثين رسالة؛ فإنْ رأيتُ ثمة فائدة لغيره يمكن توظيفها في البحث؛ فسأذكرها.

(٣) هذه الأقسام اعتبارية لا حقيقية فليس ثمة إلاَّ نفس واحدة عند ابن سينا، وقد أقام أدلة وافية على وحدتها وعدم تعددها، ينظر: النفس عند ابن سينا، د. مُحَّد نصار: ص٨٨.

(٤) ينظر: المدخل إلى فلسفة ابن سينا،: ص٢٦٣ – ٢٧٠. وقول: "لكل نفس قواها"؛ فالقوة: تمكّن الحيوان من الأفعال الشاقة، فقوى النفس النباتية تسمى (قوى طبيعية)، وقُوى النفس الحيوانية تسمى (قُوى نفسانية)، وقُوى النفس الإنسانية تسمى (قُوى عقلية)، والقوة العقلية باعتبار إدراكاتها للكليات تسمى(القوة النظرية)، وباعتبار

=

ثم عرَّج ابن سينا لتحديد ماهيّة النفس بالقول: "النفس التي نحدُّها، هي: "كمال[(١)] أول[(٢)] لجسم طبيعي[(٣)]، آلي[(١)]، له أن يفعل أفعال الحياة"[(٢)].

=

استنباطها للصناعات الفكرية من أدلتها بالرأي تسمى (القوة العملية). ينظر: التعريفات، للسيد الجرجاني: ص٢٥٩.

(١) الكمال هو الشيء الذي بوجوده يصير الحيوان بالفعل حيوانًا والنبات بالفعل نباتًا، ينظر: كتاب النفس، لابن سينا: ص٨.

وأمَّا لماذا عرفها بأنَّها كمال، ولم يعرفها بأنَّها قوة أو صورة؛ فيجيب عن ذلك العلامة الحلّي في كتابه"الأسرار الخفية في العلوم العقلية" قائلاً: (عرفوا النفس بأنَّها كمال أول لجسم طبيعي، ولم يعرفوها بأنَّها "قوة" فإنَّ القوة تقع بالإشتراك على القوة الفعلية والإنفعالية، واللفظ المشترك يحترز عنه في التعريفات, ولم يعرفوها بأنَّها"صورة" فإنَّ النفس الإنسانية والفلكية عندهم غير حالّة في البدن فلا تكون صورة فيه). الأسرار الخفية في العلوم العقلية: ص٣٤٨.

(٢) يميز ابن سينا بين نوعين من الكمال: كمال أول وكمال ثان؛ فالكمال الأول هو الذي يصير به النوع نوعًا بالفعل كالشكل للسيف، والكمال الثاني هو أمر من الأمور التي تتبع نوع الشيء من أفعاله وانفعالاته كالقطع للسيف وكالتمييز والرؤية والإحساس والحركة للإنسان. ينظر: كتاب النفس، لابن سينا: ص١١، ابن سينا ومذهبه في النفس(دارسة في القصيدة العينية)، د.فتح الله خليف: ص٦٤

(٣) الأجسام عند ابن سينا على نوعين: الأجسام الطبيعية، والأجسام الصناعية. أمَّا الأجسام الطبيعية فهي الأجسام التي لا يتعلق وجودها بفعلنا واختيارنا كالخشب والحديد مثلاً، فنحن لم نوجد الخشب ولا الحديد، ولكن الطبيعة هي التي أوجدتهما، أمَّا الأجسام الصناعية؛ فهي التي يتعلّق وجودها بفعلنا واختيارنا كالسرير؛ أو الكرسي مثلاً؛ فالسرير جسم صناعي؛ لأنَّنا نحن الذين صنعناه من أجسام طبيعية كالخشب والحديد، وعلى ذلك فالأجسام الطبيعية هي أصل جميع الأجسام، ثم إن الأجسام

=

ومن المهمّ ملاحظة أنَّ ابن سينا تبعًا لأرسطو عدَّ النفس شخصيّة؛ فلا يمكن أنْ توجد في أيِّ جسم غير الجسم الذي أُعدّت له، والنفس عندما تتصل بالجسم الطبيعي الذي فيه الحياة، والذي هو مهيأ لقبول هذه النفس؛ فتخرج ماهو بالقوة إلى الفعل(٣)؛ فالنفس هي الكمال الأول الذي يستطيع الجسم الطبيعي أنْ يفعل بواسطته أفعاله، أو كمالاته الثانية(٤).

- الرّوح لغة واصطلاحًا

أمّا الرّوح؛ فهي عند أهل اللغة لها معان، وكلُّها تتمحورُ حول اشتقاقها من الريح: يقول ابن فارس: (الراء والواو والحاء أصل كبير مُطرِّد، يدلُّ على سعة وفسحة، وأصلُ ذلك كلِّه من الريح، وأصلُ الياء في الريح الواو، وإنَّما قُلِبت ياء

=

الطبيعية لا تشمل العناصر المادية ومركَّباتها فقط، ولكنّها تشمل أيضًا الأجسام الحيّة. ينظر: ابن سينا ومذهبه في النفس، د. فتح الله خليف: ص٦٣.

(١) أي ذو آلات وأعضاء يستعين بها في أفعال الحياة. ابن سينا ومذهبه في النفس، د.فتح الله خليف: ص٦٥.

(٢) كتاب النفس، لابن سينا: ص١٠ .

(٣) القول بشخصيّة الرّوح، أو خروجها من القوة الى الفعل مقولات تأسيسية مهمة عند ابن سينا ونظرائه من الفلاسفة، وذلك لقطع الطريق أمام المقالة السخيفة، مقالة "تناسخ الأرواح"، فليس لكائن أيَّ كائن أن يخرج عن هذا القانون، وهي الرجوع القهقرى من الفعل الى القوة، أو الرجوع إلى المرحلة التي اجتازها بعد أنْ قطع مسيرته نحو التكامل؛ فالطفل لايعود جنينًا، والتفاحة الساقطة من الشجرة لا تعود إليها، وهلمَّ جرًّا. ينظر: الإتصال بالأرواح بين الحقيقة والخيال، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي: ص٢٨ .

(٤) النفس والرّوح عند الفلاسفة والمتكلمين-عرض ونقد-: (١٨٢/١).

لكسرة ما قبلها؛ فالرّوح روح الإنسان، وإنَّما هو مشتقٌ من الريح، وكذلك الباب كلُّه) [١]

أمَّا إصطلاحًا: فقد اختلف المتكلمون في اطلاقهم لمعنى الرّوح على أقوال عديدة، منها:

١- يرى السيوطي أنَّ (أكثر المسلمين على أنَّ الرّوح جسم، وهو الذي دلَّ عليه الكتاب والسنة وإجماع الصحابة) [٢].

ومن هنا قال الإمام النووي: وأصحُّ ما قيل في ذلك، قول إمام الحرمين الجويني: جسم لطيف مشتبك بالأجسام الكثيرة اشتباك الماء بالعود الأخضر"[٣]، وثمّة تعريفات بالرسم أكثر من كونها حدودًا، ولا بأس باستعراض بعضها، وعلى النحو الآتي:

٢- إنَّ الرّوح هي لطيفة أودعها الله سبحانه في القلب، وجعلها محلّ الأوصاف اللطيفة والاخلاق المحمودة... فكذلك هي محلُّ الأوصاف الحميدة، وفي الجملة الرّوح مخلوقة، والحق أجرى العادة بأنْ يخلق الحياة للعبد ما دام الرّوح في جسده، وهذا قول القشيري في تفسيره[٤].

٣- أنَّ الرّوح هي أصلُ النفس ومادتُها، والنفس مركّبةٌ منها ومن اتصالها بالبدن؛ فهي هي من وجه لا من كلِّ وجه، حكى ذلك ابنُ كثير، ثم قال: إنَّ الرّوح هي ذات لطيفة كالهواء سارية في الجسد كسريان الماء في

(١) مقاييس اللغة، لابن فارس: (٢/٤٥٤).

(٢) ينظر: شرح الصدور، للسيوطي: ص٤٣١.

(٣) ينظر: التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة، للقرطبي:(١/٤٩).

(٤) ينظر: تفسير القشيري المسمى لطاف الإشارات، لأبي القاسم القشيري: (٢/٢٠١).

عروق الشجر، وقرَّر أنَّ الرّوح التي ينفخها الملك في الجنين هي النفس بشرط اتصالها بالبدن واكتسابها بسببه صفات مدح أو ذم[1].

٤- أنَّ الرّوح هي الرّوح الذي يحيى به بدن الإنسان، ويدبره، وهذا ما نصَّ عليه البيضاوي[2]، وكذلك الشوكاني[3].

٥- أنَّ الرّوح يطلق على الموجود الخفي المنتشر في سائر الجسد الإنساني الذي دلّت عليه آثاره في الإدراك والتفكير، وهو الذي يتقوم في الجسد الإنساني حين يكون جنينًا بعد أن يمضي على نزول النطفة في الرحم مائة وعشرون يومًا، وهذا ما ذكره ابن عاشور[4].

ويلطفُ بنا هنا، ونحن نتحدث عن الرّوح أنْ نستدعي بعض تصورات العرب في جاهليتهم عنها؛ إذْ اعتقدوا بأنَّ روح الميت تخرج من أنفه، أوْ من فمه؛ اذا مات ميتة طبيعية؛ فكانوا يقولون عنه (مات حتف انفه) أو(حتف فيه) أمَّا القتيل، أوْ الجريح؛ فتخرج روحه من مكان جرحه[5].

ويكاد يكون استعمال كلمة (الرّوح) في الجاهليّة مقصورًا على مدلولها الأصيل لغة، وهو ريح ورائحة؛ فلم يكن يُفهم منها معنى النفس، وأوّلُ ما يلحظ هذا المعنى في القران والحديث؛ فاستعمل لفظ الرّوح فيهما بمعنى النفس، وإنْ كان يريد بالرّوح أحيانًا الجنَّ والملائكة، ثم سارت الكلمتان بعد هذا تقتربان أو

---

(١) ينظر: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير: (٣/ ٦٥).

(٢) ينظر: تفسير أنوار التنزيل وأسرار التأويل، للبيضاوي: (٣/٢١٠).

(٣) ينظر: فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير: (٣/ ٢٥٤).

(٤) ينظر: تفسير التحرير والتنوير: (١٥/١٩٦) .

(٥) ينظر: لسان العرب: (٩/٣٨).

تبتعدان، ومن هنا نشأ النقاش بين مفكري الإسلام في مدلولهما هل هو متحد أو مختلف؟[١].

وتكاد تصورات الأمم والشعوب، ومنْهم عربُ الجاهلية تُجمِع على أنَّ الرّوح على صورة طير؛ فإذا مات الإنسان تصعد روحه إلى خالقها، أو إلى السماء، وقد تصوّر الجاهليون" النفس طائرًا ينبسط في جسم الإنسان، فإذا مات، أو قتل، لم يزل مطيفًا به، متصورًا إليه في صورة طائر يصرخ على قبره مستوحشًا، وكانوا يزعمون أنَّ هذا الطائر يكون صغيرًا، ثم يكبر حتى يصير كضرب من البوم[٢].

وكانوا يعتقدون أيضًا أنَّ الانسان إذا مات، أو قتل اجتمع دم الدماغ، أو أجزاء منه؛ فانتصب طيرًا هامة[٣]، ولذا سمّوا بنات الهام[٤].

وفي التصوّر الإسلامي يؤكد البقاعي علاقة الرّوح بالطير؛ فيورد قوله ﷺ (إنّما نسمةُ المؤمن طائر يَعلق في شجر الجنة حتى يرجعه الله إلى جسده يوم بعثه)[٥].

---

(١) ينظر: في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه، د.إبراهيم مدكور: (١٢٤/١)، هامش رقم (١).

(٢) ينظر: الأساطير والخرافات عند العرب، د.عبد المعيد خان: ص٥٧.

(٣) ينظر: مروج الذهب: (١٥٣/٢).

(٤) ينظر: بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، الآلوسي: (١٩٩/٢).

(٥) رواه النسائي في السنن الكبرى: (٦٦٥/١، ح-٢٢١١)، وابن ماجه في السنن: (١٤٢٨/٢،ح-٤٢٧١)، والامام أحمد في مسنده: (٤٥٥/٣-٤٥٦،ح-١٥٧٨٧).

وقوله عن أرواح شهداء أحد[١] بأنَّها "في جوف طير خضر، لها قناديل معلقة بالعرش تسرح من الجنة حيث شاءت[٢]، وأمَّا أرواح الكفار؛ فهي محبوسة في سجين، وفي حديث أم كبشة بنت المعرور رضي الله عنها، قالت: دخل علينا النبيُّ ﷺ، فسألنا عن هذه الرّوح؛ فوصفها صفة لكنه أبكى أهل الميت؛ فقال: (إنَّ أرواح المؤمنين في حواصل طير خضر، ترعى في الجنة، وتأكل من ثمارها، وتشرب من مياهها، وتأوي الى قناديل من ذهب تحت العرش، يقولون: ربَّنا ألحق بنا إخواننا، وآتنا ما وعدتنا، وإنَّ أرواح الكفار في حواصل طير سود تأكل من النار، وتأوي إلى حجر من النار)[٣].

- **العلاقة بين النفس والرّوح**

بعد البحث والنظر في بيان الفرق بين النفس والرّوح والميز بينهما، يتبّين بأنَّ أهل العلم انقسموا على فريقين:

الفريق الأول: القائلون بالموافقة بين الرّوح والنفس، وهم أكثر الأئمة وأهل اللغة[٤].

(١) أمَّا أرواح عامة المسلمين، فقد سئل عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما فقال: " فإنَّها صور طير بيض في ظل العرش" التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة، للقرطبي:(١٨٦/١).

(٢) صحيح مسلم: (١٥٠٢/٣، ح- ١٨٨٧).

(٣) ينظر: كتاب سرّ الرّوح، للبقاعي: ص١٥٤. والهامة والصدى، صدى الرّوح في الشعر الجاهلي، إحسان الديك: ص٦٣٨.

(٤) تاج العروس: (٢٦٠/٤).

١- قال ابن القيم: (فالفرق بين النفس والرّوح فرق بالصفات لا فرق بالذات، وإنَّما سمي الدّم نفسًا؛ لأنَّ خروجه الذي يكون معه الموت يلازم خروج النفس، وإنَّ الحياة لا تتم إلاَّ به كما لا تتم إلاَّ بالنفس؛ فلهذا قال:

تسيل على حد الظباة نفوسنا وليست على غير الظباة تسيل(١)

ويقال: فاضت نفسه، وخرجت نفسه، وفارقت نفسه كما يقال خرجت روحه، وفارقت ولكن الفيض الإندفاع وهلة واحدة، ومنه الإفاضة، وهي الإندفاع بكثرة وسرعة، لكن أفاض إذا دفع باختياره وإرادته إذا اندفع قسرًا وقهرًا؛ فالله سبحانه هو الذي يفيضها عند الموت فتفيض هي) (٢).

٢- ويقول ابن تيميّة: (فقد سمَّى المقبوض وقت الموت ووقت النوم روحًا ونفسًا، وسمّى المعروج به إلى السماء روحًا ونفسًا، تُسمى نفسًا باعتبار تدبيره للبدن، وتُسمى روحًا باعتبار لطفه؛ فإنَّ لفظ الرّوح يقتضي اللطف، ولهذا يُسمى الريح روحًا، وقال النبيُّ ﷺ:(الريح من رَوْحِ الله)(٣) أي من الرّوح التي خلقها الله) (٤).

---

(١) قائله السموأل بن عادياء، ينظر: ديوان السموأل: ص٩١ .

(٢) الرّوح، لابن القيم: ص٢١٨ .

(٣) جزء من حديث أخرجه البخاري في الأدب المفرد: (٣٧٩/١، ح- ٧٢٠). وتمامه: «الريح من روح الله، تأتي بالرحمة والعذاب، فلا تسبوها، ولكن سلوا الله من خيرها، وتعوذوا بالله من شرها»

(٤) رسالة في العقل والرّوح، لابن تيمية: ٣٨، ومجموعة الرسائل المنيرية: (٣٧/٢).

٣- ويرى ابن حزم: أنَّ الرّوح والنفس شيء واحد، ومعنى قول الله تعالى﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ﴾[1] إنَّما هو لأنَّ الجسد مخلوق من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة ثم يكون عظمًا ثم لحمًا ثم أمشاجًا، وليس الرّوح كذلك؛ وإنَّما قال الله تعالى أمرًا له بالكون كن فكان؛ فصحَّ أنَّ النفس والرّوح والنسمة أسماء مترادفة[2] لمعنى واحد [3].

٤- وذكر ابن أبي العزِّ الحنفي: (أنَّ النّفس تطلق على أمور، وكذلك الرّوح؛ فيتحد مدلولهما تارة، ويختلف تارة؛ فالنفس تطلق على الرّوح، ولكن غالب ما تسمى نفسًا إذا كانت متصلة بالبدن، وأما إذا أخذت مجردة؛ فتسمية الرّوح أغلب عليها) [4].

---

(١) سورة الإسراء: من الآية: ٨٥.

(٢) ثمة خلاف بين أئمة اللغة والأصوليين تبعًا لهم في وجود الترادف في اللغة؛ فمنهم من أثبته، ومنهم من أنكره، وليس هذا محلَّ تفصيل ذلك؛ لكن ما يجب أن يقال هنا هو ما قاله الأستاذ مُحَمَّد المبارك في كتابه الرائع والمهم "فقه اللغة وخصائص العربية" إذ أشار إلى أنَّ القول بالترادف أصبح يمثِّلُ سمة عصور الإنحطاط اللغوي وآفة العربية، وذلك حين تضيع الفروق الدقيقة بين الألفاظ المتقاربة؛ فتغدو مترادفة عند من لا دراية له. ينظر: فقه اللغة وخصائص العربية: ص٣١٨.

(٣) الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم: (٥/٥٨).

(٤) شرح العقيدة الطحاوية، لابن أبي العز: (٢/٥٦٧) .

٥- وذهب الحافظ ابن حجر إلى: (أنَّ النفس والرّوح شيء واحد؛ لقوله تعالى: ﴿ أَخْرِجُوٓاْ أَنفُسَكُمُ ﴾ [١]، والمراد الأرواح، وهي مسألة مشهورة فيها أقوال كثيرة) [٢].

الفريق الثاني: القائلون بالمخالفة بين الرّوح والنفس

يُعدُّ الإمام أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد الخَثْعَمي السُّهَيلي(ت٥٨١هـ) خير من فصَّل القول في بيان الفرق بين الرّوح والنفس، ولأهمية ما ذكره سآتي على نقل جميع ما سطّره هنا؛ لأنَّ قوله أضحى معتمد اللغويين وشراح الحديث والسنن فضلاً عن غيرهم في هذه المسألة، يقول يرحمه الله تعالى في كتابه الروض الأنف، ما نصُّه:

(وممّا يتصل بمعنى الرّوح وحقيقته أنْ تعرف: هل هي النفس أو غيرها، وقد كثُرتْ في ذلك الأقوال واضطربت المذاهب؛ فتعلق قوم بظواهر من الأحاديث لا توجب القطع؛ لأنَّها نقل آحاد، وأيضًا فإنَّ ألفاظها محتملة للتأويل، ومجازات العرف واتساعاتها في الكلام كثيرة، فممّا تعلّقوا به في أنَّ الرّوح هي النفس، قول بلال:«أخذ بنفسي الذي أخذ بنفسك»[٣]، مع قول

---

(١) سورة الأنعام من الآية: ٩٣.

(٢) فتح الباري، لابن حجر: (٢٣٣/٣).

(٣)سنن أبي داود، كتاب الصلاة، باب في من نام عن صلاة أو نسيها: (١٦٦/١ح-٤٣٥). والحديث بتمامه: عن أبي هريرة -رضي الله عنه-، قال: إنَّ رسول الله ﷺ حين قفل من غزوة خيبر، سار ليلة، حتى إذا أدركه الكرى عرس، وقال لبلال: اكلأ لنا الليل؛ فصلى بلال ما قدر له، ونام رسول الله ﷺ وأصحابه؛ فلمّا تقارب الفجر استند بلال إلى راحلته مواجه الفجر، فغلبت بلالاً عيناه، وهو مستند إلى راحلته، فلم =

النبيّ عليه السلام:«إنَّ الله قبض أرواحنا»، وقوله عز وجل: ﴿ ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ ﴾(1)، والمقبوضة هي الأرواح، ولم يفرقوا بين القبض والتوفي، ولا بين الأخذ في قول بلال: أخذ بنفسي الذي أخذ بنفسك، وبين قول النبيِّ عليه السلام:«قبض أرواحنا»، وتنقيح الأقوال وترجيحها يطول.

وقد روى أبو عمر في التمهيد حديثًا يدلُّ على خلاف مذهبه، في أنَّ النفس هي الرّوح، لكن علّله فيه أنَّ الله خلق آدم وجعل فيه نفسًا وروحًا؛ فمن الرّوح: عفافه، وفهمه، وحلمه، وسخاؤه، ووفاؤه، ومن النفس: شهوته، وطيشه، وسفهه، وغضبه، ونحو هذا، وهذا الحديث معناه صحيح إذا تؤمِّل، صحَّ نقلُه، أم لم يصحَّ، وسبيلُك أن تنظر في كتاب الله أوَّلاً، لا إلى الأحاديث التي تنقل مرّة على اللفظ، ومرّة على المعنى، وتختلف فيها ألفاظ المحدثين، فنقول قال الله تعالى: ﴿ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى ﴾(2)، ولم يقل: من نفسي، وكذلك قال: ﴿ ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ ﴾(3)، ولم يقل: من نفسه، ولا يجوز

=

يستيقظ رسول الله ﷺ، ولا بلال، ولا أحد من أصحابه حتى ضربتهم الشمس؛ فكان رسول الله صلى الله وسلم أوّلهم استيقاظًا؛ ففزع رسول الله ﷺ ؛ فقال: (أي بلال)!؛ فقال بلال: أخذ بنفسي الذي أخذ بنفسك. قال (اقتادوا)؛ فاقتادوا رواحلهم شيئا، ثم توضأ رسول الله ﷺ، وأمر بلالاً؛ فأقام الصلاة؛ فصلّى بهم الصبح؛ فلمَّا قضى الصلاة، قال: (من نسى صلاة؛ فليصلّها إذا ذكرها؛ فإنَّ الله تعالى قال: (وأقم الصلاة لذكري).

(1) سورة الزمر، الآية: ٤٢.

(2) سورة الحجر: الآية: ٢٩.

(3) سورة السجدة: الآية: ٩.

أيضًا أن يقال هذا، ولا خفاء فيما بينهما من الفرق في الكلام، وذلك يدلُّ على أن بينهما فرقًا في المعنى، وبعكس هذا قوله سبحانه: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَآ أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾[1] ولم يقل: تعلم ما في روحي، ولا أعلم ما في روحك، ولا يحسن هذا القول أيضًا أن يقوله غير عيسى، ولو كانت النفس والرّوح اسمين لمعنى واحد كالليث والأسد، لصحَّ وقوعُ كلِّ واحد منهما مكان صاحبه، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَيَقُولُونَ فِيٓ أَنفُسِهِمۡ﴾[2]، ولا يحسن في الكلام: يقولون في أرواحهم، وقال تعالى: ﴿أَن تَقُولَ نَفۡسٌ﴾[3]، ولم يقل أن تقول روح، ولا يقوله أعرابي، فأين إذًا كون النفس والرّوح بمعنى واحد لولا الغفلة عن تدبّر كلام الله تعالى؟! ولكن بقيت دقيقة يُعرف معها السرّ والحقيقة، ولا يكون بين القولين اختلاف متباين إن شاء الله، فنقول وبالله التوفيق:

الرّوح مشتق من الريح، وهو جسم هوائي لطيف، به تكون حياة الجسد عادة، أجراها الله تعالى؛ لأنَّ العقل يوجب ألاَّ يكون للجسم حياة حتى ينفخ فيه ذلك الرّوح الذي هو في تجاويف الجسد، كما قال ابن فورك وأبو المعالي وأبو بكر المرادي، وسبقهم إلى نحو منه أبو الحسن الأشعري، ومعنى كلامهم واحد أو متقارب.

فإذا ثبت أنَّ الرّوح سبب الحياة، عادة أجراها الله تعالى، فهو كالماء الجاري في عروق الشجرة صُعُدًا، حتى تحيى به عادة، فنسميه ماء باعتبار أوّليّته،

---

(١) سورة المائدة: الآية: ١١٦.

(٢) سورة المجادلة: الآية: ٨.

(٣) سورة الزمر: الآية: ٥٦ .

ونسمي أيضًا هذا روحًا باعتبار أوّليّته، واعتبار النفخة التي هي ريح، فما دام الجنين في بطن أمه حيًّا، فهو ذو روح؛ فإذا نشأ، واكتسب ذلك الرّوح أخلاقًا وأوصافًا لم تكن فيه، وأقبل على مصالح الجسم كَلِفًا به، وعشق مصالح الجسد ولذاته ودفع المضارّ عنه سمي نفسًا، كما يكتسب الماء الصاعد في الشجرة من الشجرة أوصافًا لم تكن فيه؛ فالماء في العنبة مثلا هو ماء باعتبار الأصل والبدأة، ففيه من الماء الميوعة والرطوبة، وفيه من العنبة الحلاوة، وأوصاف أخر فتسميه مصطارًا[1] إنْ شئت، أو خمرًا إن شئت، أو غير ذلك مما أوجبه الإكتساب لهذه الأوصاف، فمن قال: إنَّ النفس هي الرّوح على الإطلاق من غير تقييد؛ فلم يحسن العبارة، وإنَّما فيها من الرّوح الأوصاف التي تقتضيها نفخة الملك، والملك موصوف بكل خلق كريم.

ولذلك قال في الحديث: فمن الرّوح عفافه وحلمه ووفاؤه وفهمه، ومن النفس شهوته وغضبه وطيشه، وذلك أنَّ الرّوح كما قدمنا مازج الجسد الذي فيه الدم ويسمى الدم نفسًا، وهو مجرى الشيطان، وقد حكمت الشريعة بنجاسة الدمِّ لسرٍّ لعلّه أن يُفْهَمَ ممّا نحن بسبيله؛ فمن يعرف جوهر الكلام، وينزل الألفاظ منازلها، لا يسمي روحًا إلَّا ما وقع به الفرق بين الجماد والحي، والذي كان سببًا للحياة كما في الكتاب العزيز عند ذكر إحياء النطفة ونفخ الرّوح فيها، ولا يقال نفخ النفس فيها إلاَّ عند الإتساع في الكلام وتسمية الشيء بما يؤول إليه، ومن هاهنا سُمّي جبريل عليه السلام: روحًا، والوحي روحًا؛ لأنَّ به تكون حياة القلوب قال الله سبحانه﴿ أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ

---

(١) مُصطار بضم الميم: الخمر، ومسطار بكسر الميم وبالسين: الخمرة الصارعة لشاربها أو الحامضة أو الحديثة. لسان العرب: (٤/٤٥٥).

﴿ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِي بِهِۦ فِي ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِي ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا ۚ ﴾ [1]، وقال في الكفار﴿ أَمْوَٰتٌ غَيْرُ أَحْيَآءٍ ﴾[2] وقال﴿ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ ﴾[3]، ولم يقل: إنَّ الرّوح لأمارةٌ؛ لأنَّ الرّوح الذي هو سبب الحياة لا يأمر بسوء ولا يسمّى أيضًا نفسًا، كما قدَّمنا حتى يكتسب من الجسد الأوصاف المذكورة وما كان نحوها، والماء النازل من السماء جنس واحد، فإذا مازج أجساد الشجر كالتفاح والفرسك[4] والحنظل والعشر وغير ذلك، اختلفت أنواعه، كذلك الرّوح الباطنة التي هي من عند الله هي جنس واحد، وقد أضافها إلى نفسه تشريفًا لها حين قال﴿ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ ۖ ﴾[5] ثم يخالط الأجساد التي خلقت من طين، وقد كان في ذلك الطين طيب وخبيث، فينزع كل فرع إلى أصله، وينزع ذلك الأصل إلى ما سبق في أم الكتاب، وإلى ما دبَّره وأحكمه الحكيم الخبير؛ فعند ذلك تتنافر النفوس أو تتقارب وتتحاب أو تتباغض على حسب التشاكل في أصل الخلقة، وهي معنى قول النبيِّ :(فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف)[6].

---

(١) سورة الانعام: الآية١٢٢ .

(٢) سورة النحل: الآية٢١.

(٣) سورة يوسف: الآية ٥٣ .

(٤) الفرسك، الخوخ أو ضرب منه أجرد أحمر، أو ما يتفلق عن نواه، والعشر شجر يخرج من زهره وشعبه سكر. لسان العرب: (٤٧٥/١٠).

(٥) سورة السجدة: الآية ٩.

(٦) لفظ الحديث: ((الأرواح جنود مجندة فما تعارف منها أئتلف وما تناكر منها اختلف)) البخاري: ١٦٢/٤، ح٣٣٣٦، ومسلم: ٤١/٨، ح٦٨٧٦ .

وقد كتب بعض الحكماء إلى صديق له: إنَّ نفسي غير مشكورة على الإنقياد إليك بغير زمام، فإنَّها صادفت عندك بعض جواهرها، والشيء يتبع بعضه بعضًا.

وقد يُعبَّر بالنفس عن جملة الإنسان روحه وجسده، فتقول: عندي ثلاثة أنفس، ولا تقول: عندي ثلاثة أرواح، لا يعبر بالرّوح إلاَّ عن المعنى المتقدم ذكره، وإنَّما اتسع في النفس وعبّر بها عن الجملة، لغلبة أوصاف الجسد على الرّوح حتى صار يسمى نفسًا، وطرأ هذا الاسم بسبب الجسد كما يطرأ على الماء في الشجر أسماء على حسب اختلاف أنواع الشجر، من حلو وحامض ومُرٍّ وحريف وغير ذلك، فتحصل من مضمون ما ذكرنا: ألاَّ يقال في النفس هي الرّوح على الإطلاق حتى تقيّد بما تقدم، ولا يقال في الرّوح هو النفس إلاَّ كما يقال في المني هو الإنسان، أو كما يقال للماء المغذي للكرمة هو الخمر أو الخل، على معنى أنَّه ستنضاف إليه أوصاف يسمَّى بها خمرًا أو خلاًّ؛ فتقييد الألفاظ هو معنى الكلام، وتنزيل كلِّ لفظ في موضعه هو معنى البلاغة؛ فافهمه.

وإذا ثبت هذا فلم يبق إلاَّ قول بلال: (أخذ بنفسي الذي أخذ بنفسك)، فذكر النفس؛ لأنَّه معتذر من ترك عمل أمر به، والأعمال مضافة إلى النفس؛ لأنَّ الأعمال جسدانية، وقول النبيِّ ﷺ:«إن الله قبض أرواحنا»، فذكر الرّوح الذي هو الأصل؛ لأنَّه آنسهم من فزعهم، فأعلمهم أنَّ خالق الأرواح يقبضها إذا شاء، فلا تنبسط انبساطها في اليقظة وروح النائم، وإنَّ وصف بالقبض فلا يدلُّ لفظ القبض على انتزاعه بالكلية، كما لا يدلُّ قوله سبحانه

في الظل﴿ ثُمَّ قَبَضْنَٰهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا ﴿٤٦﴾ ﴾[(١)] على إعدام الظلِّ بالكلية، وقوله تعالى﴿ ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ ﴾[(٢)] ، فلم يقل: الأرواح؛ لأنَّه وعظ العباد الغافلين عنه، فأخبر أنَّه يتوفى أنفسهم ثم يعيدها حتى يتوفاها؛ فلا يعيدها إلى الحشر؛ لتزدجر النفوس بهذه العظة عن سوء أعمالها؛ إذ الآية مكيّةٌ والخطاب للكفار، وقد تنزلت الألفاظ منازلها في الحديث والقرآن وذلك معنى الفصاحة وسر البلاغة"[(٣)].

وخلاصة الكلام الذي نقلته عن السهيلي بكامله للفوائد المشتمل عليها هو أنَّ:(النفس هي التقاء الرّوح بالمادة، وهذه هي النفس، ولذلك فإنَّ التكليف للنفس الإنسانية، وليس للرّوح وحدها، وحين تلتقي الروح بالمادة تنشأ الحياة الارضية، أو تنشأ النفس، وحين نفهم كلمة الروح؛ فإنَّنا نقصد ما به حياة المادة) [(٤)].

ولمزيد تفصيل وإيضاح في وجوه التفرقة بينهما[(٥)]، أقول:

١- منهم من فرّق بينهما من حيث الإتصال بالبدن؛ فالنفس تتصل بالبدن حال اليقظة، وتفارقه حال النوم، وأمَّا الرّوح؛ فاتصاله بالبدن دائم، ولا يفارقه إلاَّ حال الموت.

---

(١) سورة الفرقان، الآية ٤٦ .

(٢) سورة الزمر، الآية ٤٢ .

(٣) الروض الأنف في شرح السيرة النبوية، للسهيلي :(٢/٧٢-٧٥).

(٤) الإنسان في ميزان القران، حسن الباش: ص٣٥.

(٥) الرّوح بين الخلق والبقاء: ص٧٥ .

٢- ومنهم من فرّق بينهما من حيث الوظيفة؛ فوظيفة النفس العقل والتمييز، ووظيفة الرّوح الإبقاء على الحياة، وهذا ما يرويه ابن أبي حاتم، عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال: " في جوف الإنسان نفس وروح بينهما مثل شعاع الشمس، فيتوفى الله النفس في منامه، ويدع الرّوح في جوفه، تتقلّب وتعيش، فإن أراد الله أن يقبضه قبض الرّوح فمات، وإن أخّرَ أجَلَه ردّ النفس إلى مكانها في جوفه[١]"[٢].

٣- ومنهم من فرّق بينهما من جهة الماهيّة، ومن جهة الاختصاص؛ فماهية النفوس" جواهر بسيطة مجردة[٣] متعلقة بالأبدان" وأمّا الأوراح (فأجسام مركبة من الأبخرة والأدخنة المرتفعة من الدم المحتبسة في الشرايين)[٤]. وهذا التفريق السبب الرئيس لاستخدام الفلاسفة بخاصّة مصطلح" النفس" دون "الرّوح"؛ فالرّوح يعالج عندهم من الجانب الحسي الطبّيِ؛ لأنّه جسم[٥]، ويقسّمونه وفقًا لذلك إلى أقسام ثلاثة[٦]:

---

(١) التمهيد، لابن عبد البر: (٥/٢٤٣).

(٢) رسالة في العقل والرّوح، لابن تيمية: ص٣٨.

(٣) المراد بتجردها هو عدم كونِها عنصرًا ماديًا ذا انقسام وزمان ومكان. ينظر: تفسير الميزان، الطباطبائي: (١/٣٦٤)، المعاد، المطهري :٢٢٤ .

(٤) تلخيص المحصل المعروف بـ(بنقد المحصل)، للطوسي: ص٣٨٧.

(٥) ينظر: الرّوح بين الخلق والبقاء، د. عمر النعيمي: ص٧٦.

(٦) ينظر: مفاتيح العلوم للخوارزمي: ص٨٣-٨٤، التعريفات للجرجاني: ص١١٢، تهافت الفلاسفة للغزالي: ص٢٥٤-٢٥٥، حي بن يقظان، لابن طفيل: ص٧٧-٧٨، سرّ الرّوح، للبقاعي: ص٤٨.

أ. الرّوح الطبيعي، ويشترك فيه النبات والحيوان، ومحلّها الكبد في الحيوان، وينتشر في العروق غير الضوارب إلى جميع البدن.

ب. والرّوح الحيواني: ويشترك فيه الحيوان الناطق- أي العاقل؛ لأنّ النطق أهمُّ ثمرات العقل- وغير الناطق-البهائم- ويسكن في تجويف القلب الأيسر، على هيئة بخار حار يشبه الضباب، واحد بالحقيقة ومنقسم على جميع جنس الحيوان، وفيه اختلاف يسير يميز الأنواع عن بعضها، وينتشر بواسطة العروق الضوارب إلى سائر أجزاء البدن.

ت. والرّوح النفساني: ومحلّه الدماغ، وينبعث منه إلى أعضاء البدن في الأعصاب.

ويضيف الجرجاني توصيفًا آخر إلى الأقسام الثلاثة هذه؛ فيقول: (الرّوح الإنساني: هو اللطيفة العالمة المدركة من الإنسان، الراكبة على الرّوح الحيواني، نازل من عالم الأمر، تعجز العقول عن إدراك كنهه، وتلك الرّوح قد تكون مجردة، وقد تكون منطبقة في البدن.

الرّوح الحيواني: جسم لطيف منبعه تجويف القلب الجسماني، وينتشر بواسطة العروق الضوارب إلى سائر أجزاء البدن.

الرّوح الأعظم: الذي هو الروح الإنساني مظهر الذات الإلهية من حيث ربوبيتها، ولذلك لا يمكن أن يحوم حولها حائم، ولا يروم وصلها رائم، ولا يعلم كنهها إلاَّ الله تعالى، ولا ينال هذه البغية سواه، وهو العقل الأول، والحقيقة المحمدية، والنفس الواحدة، والحقيقة الأسمائية، وهو أول موجود خلقه الله على صورته، وهو الخليفة الأكبر، وهو الجوهر النوراني، جوهريته مظهر الذات، ونورانيته مظهر علمها، ويسمّى باعتبار الجوهريّة: نفسًا واحدة، وباعتبار النورانية: عقلاً أوّلاً، وكما أنَّ له في العالم الكبير مظاهر وأسماء من العقل الأول،

والقلم الأعلى، والنور، والنفس الكلية، واللوح المحفوظ، وغير ذلك، له في العلم الصغير[١].

- **وجود النفس**

من لوازم الكلام عن النفس والرّوح، الحديث عن وجودها[٢]، وقد قيل: (من رام وصف شيء من الأشياء قبل أن يتقدم فيثبت أولاً إنيّته؛ فهو

---

(١) ينظر: التعريفات للجرجاني: ص٣٠.

(٢) قد يعد بعضهم الحديث عن وجود النفس نوعًا من الترف الفكري؛ فهل يعقل أن ينكر أحد منا نفسه، ويحكم بعدم وجودها؟، وكي لا يكون حديثنا خطابيًّا أو شعريًّا يستثير عواطف الناس في هذه المسألة أشير إلى أن المسألة أعمق من هذا التصور الساذج، وأنَّ من تصدى لإنكار وجود النفس هم من كبار الباحثين والمفكرين في عصرنا الحديث، وقد دأب الباحثون الغربيون بخاصة إلى إنكار وجود النفس وعدوها خرافة، شأنها في ذلك شأن جميع الغيبيات، وهي في نظرهم –على أحسن الفروض– ماهية شبه فيزيائية أي أنها غير حقيقية"paraphysical" ويجيء في طليعة الباحثين في هذا المضمار الرجل الذي حاز على جائزة نوبل عام ١٩٤٧م لإنجازه أهم كشف بيولوجي في القرن العشرين وهو إكتشافه للجزيء الذي يحمل شفرة الوراثة أو ال: DNA، هذا الرجل هو العلامة البريطاني فرانسيس كريك وقد تفرغ في أعوامه الأخيرة كلية للبحث في قضايا الوعي والإدراك وكل ما يتعلق بكيفية عمل الدماغ، وهو رجل ملحد لا يؤمن بالغيبيات ولا بالرّوح، ولم يكن يعترف يومًا بوجود النفس أو خرافة: (the ghost in the machine) أو "الشبح الذي بداخل الآلة" أي أنه لايؤمن بوجود النفس ككائن خفي أو غيبي داخل الجسد المادي، ومهما يكن من شيء فقد توصل كريك إلى حقيقة ما كان ينكره دوما وهو الإيمان بوجود النفس من خلال كتابه

(The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul) =

معدود عند الحكماء ممن زاغ عن محجة الإيضاح؛ فواجب علينا أن نتجرد أولاً لإثبات وجود القوى النفسانية، قبل الشروع في تحديد كلٍّ واحدة منها وإيضاح القول فيه)(١).

وقد كان ابن سينا عمدة من تكلم في هذا الباب؛ إذ ساق أربعة براهين تدلل على وجود النفس(٢)، وكلُّها براهين تعتمد في أساسها على الحدس والإستدلال العقلي، وكان ابن سينا متأثرًا فيها بأفلاطون وأفلوطين وإخوان الصفا، فيما عدا دليل واحد كان من إبداع المخيلة السينوية، وهو برهان الرجل الطائر(٣)، وهي:

١. البرهان الطبيعي السيكولوجي: ومفادُ هذا البرهان هو أنَّ من أهمِّ الآثار الظاهرة فينا، والتي لا يمكن تفسيرها إلاَّ بوجود النفس، هي: "الحركة والإدْراك...، وهذه الحركة المضادة للطبيعة تستلزم محرِّكًا خاصًّا زائدًا على عناصر الجسم المتحرك، وهو النّفس. وأمَّا الإدْراك؛ فأمرٌ امتازت به بعض

=

وترجمته هي: "الفرضية المدهشة: البحث العلمي عن النفس". ينظر: ماهيّة النفس، أحمد كرار الشنقيطي:ص٩-١٠. منشور على موقع صيد الفوائد تحت الرابط// tp://saaid.net/book/open.php?cat &book 5163

(١) رسالة في القوى النفسانية وادراكاتها، لابن سينا: ص٢١.

(٢) تنظر هذه البراهين وبواعثها ومصادرها وآثارها بالتفصيل، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، د.إبراهيم مدكور: ١/١٤٢ وما بعدها.

(٣) ينظر: الوجود والخلود في فلسفة أبي البركات البغدادي: ص٢٠١.

الكائنات على بعض، وإذن لا بدَّ للكائنات المدركة من قوى زائدة على غير المدركة"[١].

٢. برهان الرجل الطائر[٢]: وهذا البرهان من ابتكار ابن سينا[٣]. اذ لم يتطرق إليه أحد قبله[٤]؛ لذا فهو يكرِّرُه في أكثرَ من موضع في كتبه. وإلى ذلك ذهب كثير من الباحثين)[١].

---

(١) رسالة في القوى النفسانية وادراكاتها، لابن سينا: ص٢١.

(٢) أو " برهان الرجل المعلق في الفضاء" وقد انتقد ابن رشد هذا البرهان وعدّه محض تخيلات. ينظر: ابن سينا والنفس الإنسانية: ص ١١٩ — ١٢٢.

(٣) يذهب بعضهم الى تأثر ديكارت في "الكوجيتو" بابن سينا وبرهانه "الرجل الطائر"، ينظر: في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه، د. إبراهيم مدكور: (١/١٥٧).

(٤) يمكن قسمة البرهان السينوي على مرتبتين:

المرتبة الأولى يثبت فيها ابن سينا وجود الذّات أو الأنا.

والمرتبة الثّانية يبيّن فيها ابن سينا أن طبيعة الأنا هي لا جسميّة، وأنّها جوهر روحانيّ حتما.

أمّا شرح البرهان بالتّفصيل، فيفترض كلّ منّا أنّه قد خُلِقَ دُفْعَةً، وكاملا، مَرَّةً وَاحِدَةً. أي أنّه لم يكن خلقه شيئا فشيئا، كأن يكون قد خُلِقَ منه أوّلا القلب، فالرّئتان، فالأحشاء، فهلمّ جرّا، إلى أن يتمّ تكوينه. والغرض من هذا الشّرط، أَنَّا لو خُلِقْنَا على التّدريج، فإنّ اكتمال تكويننا سَيَقْتَرِنُ بشعورنا باكتمال تركيب أعضائنا عضوا عضوا. وحينئذ فإنّا سنبقى على اعتقاد أنّ عين ذاتنا هي عين أعضائنا. وإذ أنّ كلّ عضو لا يُشْعَرُ به إلاّ إذا طرأ على العضو الّذي قبله، أو الأعضاء الّتي قبله، فإنّ شعورنا به هو بواسطة لا محالة، وليس شعورا حدسيّا؛ إذًا، فإنّ إدراكنا لذاتنا بعد تمام تكوين جسمنا سيكون بواسطة ولا حدسيّا أيضا. وإذا كان كذلك فإنّ إثبات وجود ذاتنا لن يكون إثباتا مطلقا أو يقينيّا. ثمّ إنّه لِصِحَّةِ البرهان، لا يكفي أن نضع في الفرض أنّا قد خُلِقْنَا =

=

دُفْعَةً واحدة، بل لا بدّ أن نفترض أيضا إمّا أنّا نهوي في خلاء، فلا يصدم أجسامنا أي شيء، أو أنّا مُعَلَّقُونَ في الهواء، ولكن هذا الهواء لا يصدم جسمنا. لأنّه لو صدمنا هواء أو شيء، فَسَيُحَرِّكُ حِسَّنَا، وإذا حرّك حسّنا، فَسَنَشْعُرُ بأجسامنا، وإذا شعرنا بأجسامنا، فَسَيَقْتَرِنُ دخولنا في الوجود كَامِلِيَّ الخَلْقِ دُفْعَةً وَاحِدَةً، بِشُعُورِنَا بأجسامنا، فَنَبْقَى كذلك نظنّ أنّ عين ذواتنا هي عين أجسامنا، وذلك خِلاَفُ المطلوب. ولِنَفْسِ السَّبَبِ المذكور ينبغي أن نفترض أنّ أعضاءنا مُتَفَرِّقَةٌ. ولا يعني ابن سينا بِتَفَرُّقِ الأعضاء أنّها مُنْفَصِلَةٌ عن بعضها، بل أنّه لا يَمَسُّ بَعْضُهَا البَعْضَ، كاليد إذا مسّت اليد الأخرى، أو الرّجل إذا مسّت اليد، إلى غير ذلك. إذًا فلو افترض كلّ واحد منّا أنّه وُجِدَ على تلك الحال، فإنّه لن يشكّ بأنّه سيكون شاعرا بذاته، مُدْرِكًا لِوُجُودِهِ، وإن كان إدراكه ذاك لم يقترن ألبتّة بإدراكه لِجِسْمِهِ، أو لعضو من أعضائه. إذًا فإثباته لوجود ذاته إثبات حدسيّ، وليس بواسطة كما في الجسم، وإذ هو إثبات حدسيّ فوجود أنا، أو النّفس هو حقيقة قطعيّة لا محالة. فذكر أنّه حين يكون واحد منّا شاعرا بذاته مع عدم شعوره بجسمه الخاصّ، فإنّه يمكنه حينئذ أن يتخيّل، أو أن يتصوّر عضوا من جسمه مُنْفَكًّا عن ذاته، وساقطا من ذاته، وتبقى حقيقة ذاته هي هي؛ لأنّ الأنا يبقى شاعرا بوجود أناه، وإن تخيّل أنّ عضوا من جسمه لا يوجد في أناه. إذًا فالأنا، أي النّفس، هي غير الجسم إطلاقا، وأنّ طبيعتها هي عين كونها مدركة لوجودها، وأنّها جوهر روحانيّ لا محالة. ينظر: الانائية عند ابن سينا والانائية عند ديكارت، لطفي خير الله: ص٤-٥. منشور على شبكة الانترنت تحت رابط/ ibnsina.herobo.com/Descartes.doc

(١) ينظر: :محاضرات في الفلسفة الإسلامية :ص٢٠٣، وفي الفلسفة الإسلامية، د. إبراهيم مدكور: ص١٤٥ – ١٤٦، ونظرية النفس بين ابن سينا والغزالي، د.جمال رجب: ص٦٠ –٦١

وفيه يقول ابن سينا: (أنَّ شخصًا ولد مكتمل القوى العقلية والجسمية، ثم غطى وجهه بحيث لا يرى شيئًا مما حوله، وترك في الهواء، أو بالأولى في الخلاء كيلا يحسّ بأيِّ احتكاك، أو اصطدام، أو مقاومة، ووضعت أعضاؤه وضعًا يحول دون تماسّها، أو تلاقيها؛ فإنَّه لا يشكّ بالرغم من كلِّ هذا في أنّه موجود، وإنْ كان يعزّ عليه اثبات وجود أيِّ جزء من أجزاء جسمه)(١).

٣. برهان الإستمرار، ومفاد هذا الدليل أنَّ: (الإستمرار والمواصلة بين الماضي والحاضر المستقبل دليل على ثبوت إنّية الذات وطبيعتها الجوهرية، وأنّها هي سواء الآن أم في الماضي)(٢).

٤. برهان وحدة النفس، أو فكرة الأنا، وهو: (أنَّ الإنسان إذا كان منهمكًا في أمر من الأمور؛ فإنَّه يستحضر ذاته، حتى إنَّه يقول فعلت كذا، أو فعلت كذا، وفي مثل هذه الحالة يكون غافلاً عن جميع أجزاء بدنه، والمعلوم بالفعل غير ما هو مغفول عنه، فذات الإنسان مغايرة للبدن)(٣).

- جوهريّة النفس

تبحث هذه المسألة باعتبارات مختلفة؛ فمنهم من يتكلم عن جوهرية الرّوح باعتبار أنَّ الرّوح والنفس بمعنى واحد؛ فالباجوري في معرض شرحه لنظم اللقّاني عن الرّوح:

وواجب ايماننا بالموت ويقبض الرّوح رسول الموت

---

(١) الشفاء، لابن سينا: (٣٦٣/١) .

(٢) نظرية النفس بين سينا والغزالي، د. جمال رجب: ص٦٠ - ٦١ .

(٣) رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، لابن سينا: ص٩ .

يقول: " وفي النظم افادة جوهرية الرّوح، وإلاَّ لم تقبض، ومذهب أهل السُّنة من المتكلمين والمحدثين والفقهاء والصوفية؛ أنَّها جسم لطيف مشتبك بالبدن اشتباك الماء بالعود الأخضر، وبهذا جزم النووي[١]، ومذهب جماعة من الصوفية والمعتزلة أنَّها ليست بجسم ولا عرض، بل جوهر مجرد متعلق بالبدن للتدبير غير داخل فيه ولا خارج عنه[٢]"[١].

---

(١) ويشبه بعضهم سريانها في الاعضاء كسريان الماء في الورد، والدهن في الزيتون، والنار في الفحم، حتى لو قطع عضو من البدن انقبض ما فيه إلى جميع الأعضاء، وهي في كلِّ عضو منه تامة بحسب ذلك العضو؛ إذ هي المقوِّم للجميع للذات، وهي الحامل لصفات الكمال من العقل والفهم وهي المشار اليه بـ"أنا " دون الهيكل المحسوس القابل للزوال، وهي التي تسمّى إنسانًا بالحقيقة، والهيكل المحسوس إنما يطلق عليه اسم الإنسان مجازًا، كما يسمّى ضوء الشمس شمسًا، فكما أنَّ ضوء الشمس قائم بها تابع لها يستدل به عليها؛ فكذا الإنسان الظاهر ظل وشبح للإنسان الحقيقي أطلق عليه اسم الإنسان؛ لأنَّه كظهر أفعاله ومحلِّ تصرفاته. ينظر: المطالب القدسية، مخلوف: ص٣١ .

(٢) في الفوز الأصغر للإمام أبي علي أحمد بن مُحَّد، المعروف بابن مسكويه(ت ٤٢١هـ): أنَّ النفس الإنسانية ليست بجسم ولا عرض؛ بل جوهر قائم بنفسه، واستدل له بأنَّ الجسم اذا قبل صورة لم يمكنه أنْ يقبل صورة غيرها من جنسها إلاَّ بعد أن يخلع الصورة الأولى ويفارقها مفارقة تامة؛ كالفضة إذا قبلت صورة الجام لم يمكنها أن تقبل صورة الكوز إلاَّ بعد أن تزول عنها صورة الجام، وتخلعها خلعًا تامًا، وعلى هذا جميع الأجسام، وهذه قضية صادقة مشهورة لا يحتاج فيها إلى دليل؛ فإن نحن وجدنا شيئًا حالُه مخالف لحال الأجسام في المعنى الذي ذكرناه أعني يقبل صورًا كثيرة من غير أن يبطل منها شيء يتبين لنا أنَّه ليس بجسم؛ فإنْ بان لنا أنَّه مع ذلك كلما كثرت هذه الصور فيه إزداد قوة على قبول غيرها ثم جرى ذلك منه على هذا الترتيب إلى غير =

وأشير هنا إلى تنوع عبارات الفلاسفة وغيرهم من إطلاق مصطلح الجوهر على النفس؛ ففي الغالب يعنون به الجسم، يقول ابن تيمية: (وأمَّا التعبير عنها- أي النفس- بلفظ الجوهر والجسم؛ ففيه نزاعٌ بعضه إصطلاحي وبعضه معنوي؛ فمن عني بالجوهر القائم بنفسه فهي جوهر، ومن عني بالجسم ما يشار إليه، وقال: إنَّه يشار إليه فهي عنده جسم، ومن عني بالجسم المركّب من الجواهر المفردة، أو المادة والصورة؛ فبعض هؤلاء قال أنَّها جسمٌ أيضًا)[٢].

وهذا التنوع كما أشار إليه ابن تيمية إنما هو بلحاظ نظرتهم للنفس، ولهذا فمن أطلق لفظ الجوهر؛ فهو يريد البدن، وإلاَّ فهو يعمد إلى تقييد بكونه روحانيًّا؛ فيقول: جوهر روحاني.

وقد أقام ابن سينا دلائله على روحانية النفس مما جعله أثيرًا لدى كثير من المفكرين الروحيين في الشرق والغرب، وتنوسي مذهب أرسطو؛ لأنَّه لايُقرُّ روحانيتها، وأصبح مذهب أفلاطون والأفلاطونية المحدثة كما مثّله ابن سينا في هذه المسألة بخاصة أوضح تمثيل هو السائد حتى قرر الفخر الرازي أن القول

=

نهاية إزددنا بصيرة ويقينًا أنَّه ليس بجسم، والنفس العاقلة هذه صورتها، وذلك أنها إذا قبلت صورة معقول ما، وثبتت تلك الصورة فيها إزدادت بها قوة على تصور معقول آخر ينضاف إليها من غير أن تفسد الصورة الأولى، ثم كلما كثرت صور المعقولات عليها إقتدرت بها على قبول غيرها، وقويت في هذا القبول قوة متزايدة بحسب تزايد المعقولات مما يدلّ على أن هذا المعنى الذي هو النفس الناطقة ليست جسمًا. ينظر: الفوز الأصغر: ص٢٦-٢٩.

(١) تحفة المريد بتعليق الغرسي: ص٢٧٧.

(٢) رسالة في العقل والرّوح، لابن تيمية: ص٥٣.

بروحيتها أصبح مذهب الفلاسفة بعد ابن سينا، والغزالي يقرر في شأن البرهنة على روحية النفس ما قرره ابن سينا، ويرى أن ذلك لا يتعارض مع الدين، ولذا لقيت هذه الفكرة قبولا لدى صوفية الاسلام على العموم(١).

فيقول الإمام الغزالي في بيان أنَّ النفس جوهر: (وذلك ثابت من جهة الشرع والعقل، أما الشرع فجميع خطابات الشرع تدل على أن النفس جوهر، وكذلك العقوبات الواردة بعد الممات تدلُّ على أنَّ النفس جوهر، فإنَّ الألم وإنْ حلَّ بالبدن فلأجل النفس، ثم للنفس عذاب آخر يخصّه وذلك كالخزي والحسرة وألم الفراق)(٢).

والأدلة على جوهرية النفس يمكن ايجازها فيما يأتي(٣):

أوّلاً: التحليل اللغوي؛ فحينما يقال: فلان رجل كبير النفس، أو حقير النفس، أو ذكي النفس، أو بليد النفس، أو شره النفس، أو عفيف النفس، ومعنى هذه الألفاظ أنَّ الكبر والحقارة والذكاء والبلادة والشراهة هي معان موجودة في الذوات، وإلاَّ كانت هذه الإطلاقات العاميّة كاذبة، ولكان العقلاء من النّاس أنكروها، وهذا ما ليس بحادث. ومعنى ذلك ان هذه المعاني موجودة وعليه لابدَّ لها من محلٍّ تحلُّ فيه، أيْ جوهر يكون حاملاً لها.

ثانيا: أدّلة العقل.

---

(١) ينظر: النفس عند ابن سينا، د.مُحَّد نصار: ص٨٣. وتنظر أدلة ابن سينا في روحانية النفس في الشفاء: (١/٢١٥)، والنجاة له: ص١٧٩.

(٢) معارج القدس، للغزالي: ص٤٦.

(٣) الإنسان في الفلسفة الإسلامية (دراسة مقارنة في فكر العامري)، د. منى أحمد أبو زيد: ص٣٦-٣٩.

أ. النفس محلُّ المعقولات وليس الجسد؛ لأنَّ هذه المعقولات تكون ثابتة مما يدلُّ على ثبوت محلِّها، ولكنَّ الجسد غير ثابت؛ لأنَّه يتغير، ويتبدل، ولو كان محلّ المعقولات هو الأجسام؛ لكان قد عرض لها التغيير.

ب. النفس محلُّ الأضداد؛ فاللذة وضدُّها الألم تحلُّ في النفس، ويمتنع ذلك في المادة التي لا تتشكل إلاَّ في صورة واحدة.

ت. النفس محلُّ الأفكار الأبدية، والنفس بهذا اللحاظ يجب أنْ تكون أبدية في حين أنَّ الجسد يفنى ويتلاشى بعد الموت؛ فيكون محلَّ هذه المعاني الأبدية هو جوهر آخر غير الجسد وهي النفس، ولذا كانت النفس النطقية بقنياتها الأبدية وصورها العقلية أشبه شيء بالمعنى الإلهي، وإنَّ انتقاض البدن وانحلاله ليس بموجب فسادها وتلاشيها.

ث. النفس ثابتة والجسد متغير، فلو لم تكن النفس جوهرًا مستقلاًّ؛ لضعفت بتغير الجسد وضعفه كحال القوى الموجودة فيه، وهذا لم يحصل بل العكس هو الصحيح، ولذا فقد يوجد إنسان فائز بالحكمة، وهو قد شلَّت أطرافه، وضعفت بنيته غير مستشعر به.

واشتهر هذا الدليل واستخدمه الكثيرون مثل ابن سينا الذي ذكره في أكثر من مناسبة كدليل على جوهرية النفس ومخالفتها للجسد، ويضرب على ذلك مثالًا لتأييد فكرته فيقول:"أنَّ البدن تأخذ أجزاؤه كلها تضعف قواها بعد منتهى النشوء والوقوف وذلك دون الأربعين، أو عند الأربعين، وهذه القوة (أي النفس)

إنَّما تقوى بعد ذلك في أكثر الأمر، ولو كانت القوى البدنية فكان يجب دائمًا في كلِّ حال أنْ يضعف" (١)

ويظهر الدليل نفسه عند أصحاب المذهب الإشراقي، وبه قال السهروردي؛ إذ رأى أنَّ البدن في تحللٍ دائم، ولو كان الإنْسان هو هذا البدن، أو جزءًا منه؛ لتبدلّت ذاته في كلِّ لحظة(٢).

يقول ابن المطّهر الحلّي في شرحه: اختلف الناس في ماهيَّة النفس، وأنَّها هل هي جوهر أم لا؟، والقائلون بأنَّها جوهر اختلفوا في أنَّها هل هي مجردة أم لا؟، والمشهور عند الأوائل وجماعة من المتكلمين كبني نوبخت من الإمامية، والمفيد منهم، والغزالي من الأشاعرة؛ أنّها جوهر مجرد ليست بجسم ولا جسماني(٣)

- **العلاقة بين النفس والجسد**

تحديد العلاقة بين النفس والجسد أو بين الرّوح والمادة من الإشكاليات التي واجهت المفكرين؛ بله الفلاسفة منذ القدم وحتى العصر الحديث(٤)، ويعد

---

(١) رسالة في النفس وبقائها ومعادها، لابن سينا: ص١٣٢-١٣٣. وقد ثار ابن ملكا (أبو البركات البغدادي) على الميتافيزيقا السينوية في هذه المسألة وصوب لها سهام نقده وأبطلها. ينظر: المعتبر: ٢/ ٣٦١، وينظر: أبو البركات البغدادي وفلسفته الإلهية، دراسة لموقفه النقدي من فلسفة ابن سينا: ص١٨٦

(٢) هياكل النور، السهروردي: ص٤٩.

(٣) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ص١٩٥.

(٤) لمزيد تفصيل حول أراء القدماء في المسألة بمكنة القارئ الرجوع إلى كتاب: النفس، لارسطو طاليس، نقله إلى العربية د. أحمد فؤاد الأهواني، وراجعه على اليونانية الأب جورج شحاته قنواتي، ط١، دار احياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه: =

سقراط أوَّل من تكلم في النفس[١]، وفي بيان علاقتها بالجسد، وتأثيرها عليه وتوجيهه الوجهة المذمومة، أو المحمودة " فآثر النظر في الإنسان وانحصرت الفلسفة عنده في دائرة الأخلاق بوصفها أهمّ ما يهمّ الإنسان[٢].

وذهب أرسطو إلى أنَّ اتصال النفس بالبدن إتصال جوهري كاتصال الصورة بالمادة[٣] بينما يصوّر أفلاطون وجود النفس في الجسم بوجود الربّان في السفينة، فالربَّان ليس جزءًا من السفينة، وكذلك النفست ليس جزءًا من الجسد، فالإرتباط هنا إرتباط عارض[٤] .

أمَّا ابن سينا فيرى أنَّ النفس في آنٍ واحد جوهرٌ وصورةٌ، جوهرٌ في ذاتها وصورةٌ من حيث صلتها بالجسم، وهو توصيفٌ يتماهى إلى حد ما مع توصيف سقراط الذي يثبت جوهرًا عقليًّا مفارقًا للأجسام يقوم للنفوس البشرية مقام الضوء للبصر، والنفوس إذا فارقت الأجسام تتحد به وهو المسمّى بـ (العقل

=

ص٩ وما بعدها، وللوقوف على آراء الفلاسفة المحدثين يمكن الرجوع إلى كتاب: أصل الانسان وسر الوجود: ص١٧ وما بعدها.

(١) تكاد فلسفة سقراط بأكملها تتلخص في هذه الجملة التي وجدت منقوشة في معبد دلفي والتي اتخذها شعارًا له"اعرف نفسك بنفسك" ينظر: في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، د. محمود قاسم: ص٢٣.

(٢) وهذا معنى قول شيشرون: " أن سقراط أنزل الفلسفة من السماء إلى الأرض، أي إنَّه حوّل النظر من الفلك والعناصر إلى النفس وتدور الأخلاق على ماهيِّة الإنسان" تاريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم: ص٥٣ .

(٣) السماع الطبيعي، لأرسطو، نقلاً عن الإنسان في الفلسفة الإسلامية (دراسة مقارنة في فكر العامري)، د. منى أحمد أبو زيد: ص٥٤.

(٤)الإنسان في الفلسفة الإسلامية، د. منى أحمد أبو زيد: ص٥٥

الكلي) وهي عنده باقية خالدة؛ فالخلود يختص بجزء النفس العقلي أيْ للنفس الناطقة[1].

والنفس في علاقتها بالجسد مجبرة في توثيق الإتصال به، وهي تحنُّ دومًا لمعشوقها الأول[2]، ولكنَّها سرعان ما تتعلق بالجسد، وتأنس به وتألفه؛ فتكره فراقه وتتوجع بسببه؛ لأنّها ترى النّاس كلّهم أو جلّهم إنّما يخشون الموت[3]، يقول ابن سينا في عينيته[4]:

---

(١) المرجع نفسه: ص٥٥.

(٢) ولا يخفي تأثر ابن سينا بأفلاطون واقتباسه الحرفي لهذه الفكرة منه، يقول أفلوطين في كتاب" أثولوجيا" نقلاً عن أفلاطون: (وأمَّا أفلاطون الشريف الإلهي؛ فإنَّه قد وصف النفس فقال فيها أشياء كثيرة حسنة، وذكرها في مواضع كثيرة: كيف انحدرت فصارت في هذا العالم، وأنَّها سترجع إلى عالمها الحق الأوّل... وذمّ وازدرى إتّصال النفس بالجسد، لأنَّ النفس إنَّما هي في البدن؛ كأنَّها محصورةٌ كظيمةٌ جدًّا لا نطق بها، ثم قال: إنَّ البدن للنفس إنَّما هو كالمغار- وقال أفلاطون في كتابه الذي يدعى"فاذن" أنَّ علة هبوط النفس إلى هذا العالم إنَّما هو سقوط ريشها؛ فإذا ارتاشت ارتقت إلى عالمها الأول، وقال في بعض كتبه: إنَّ علل هبوط النفس إلى هذا العالم شتّى: وذلك أن منها ما يهبط لخطيئة أخطأها، وإنما تهبط إلى هذا العالم لتعاقب وتجازى على خطاياها، ومنها ما هبطت لعلّة أخرى)أثولوجيا، أفلوطين: ص٢٣-٢٤، نقلاً عن كتاب: مدارس علم النفس، أحمد القبانجي، بدون ترقيم ولا معلومات طبع.

(٣) ينظر: مقالات في فلسفة ابن سينا،(المقالة الأولى: شرح هبطت إليك من المحلّ الأرفع)، لطفي خير الله: ص٦.

(٤) يميل بعض الباحثين الى التشكيك بنسبة القصيدة الى ابن سينا، باعتبار أنَّ "الناقد الأدبي يقطع بأنها ليست لابن سينا لأنه إذا ما تذوَّقَ ما لابن سينا من شِعر وأراجيز، وتذوَّقَ هذه العينيةَ يرى أنها أرقى بكثير من شعر ابن سينا. فابنُ سينا غامضُ اللفظ =

وصـــلت علـــى كـــره إليـــك وربَّمـــا   كرهـــت فراقـــك وهـــي ذات توجـــع

ورجوعها حتميٌّ للمحبوب الأوّل –العقل الكلّي– وهناك ستتحد به؛ لتبقى

=

في شِعره وفلسفته، سمجُ التعبير. فضلاً عن أنّ ابن سينا لا يؤمن بوجود النفس قبل البدن، وهو قائل بحدوثها، وهو أيضًا ما ينسجم والفكر الأرسطي النافي لعالم المثل – عالم الكليات المجردة – وما يستتبع ذلك من كون النفس قبل حلولها في البدن في عالم أسمى من عالم الماديات هو عالم المثل نفسه. ينظر: أبو البركات البغدادي وفلسفته الإلهية، د.جمال رجب: ص١٩١، ابن سينا ومسألة التقمص، مُحَمَّد علي عبد الجليل، بحث منشور على شبكة الانترنت، تحت رابط:

http://maaber.50megs.com/issue_may10/spiritual_traditions3.htm

خالدة[١]، وفي هذا المعنى يقول شوقي في قصيدته التي عارض فيها عينية ابن سينا:

يا نفسُ مثلُ الشَّمسِ أنتِ أشعةٌ　　في عـــامرٍ وأشـــعةٌ في بلقـــعِ
فــإذا طــوى اللهُ النَّهــارَ تراجعــتْ　　شــتى الأشـعةِ فالتقـتْ في المرجـعِ[٢]

---

(١) يذكر مرتضى مطهري في كتابه "الإنسان الكامل" قصة رائعة تزدحم فيها كلُّ معاني الخيال والجمال الخصب؛ لتوضح لنا تعلق الإنسان بالكمال وبحثه عنه وحرصه عليه، تتحدث القصة عن رجل زار متحفًا خارج بلده؛ فرأى من بين المعروضات تمثالاً لامرأة جميلة جدًا، وهي مضطجعة على سرير، وكان هناك تمثال آخر لشاب جميل على ذلك السرير، وقد أشاح بوجهه عن تمثال المرأة، وإحدى قدميه على السرير، والأخرى على الأرض بهيئة من يريد الفرار من ذلك المكان. يقول الراوي: عندما رأيت هذا لم أدركْ مغزى النحات وقصده من ذلك. فسألت من له خبرة بذلك في المتحف؛ فقال: هذا تجسيد لفكرة أفلاطون القائلة بأنَّ الإنسان عندما يمتلك شيئًا يتلهف عليه أول الأمر، ويرى فيه جاذبية لا تقاوم؛ فيولع به ويعشقه، ولكن بعد فترة، وبعد أن يصل إلى ما يريد، يموت الحب، ويُقبر الوصال. يقول مطهري: إنّ من يتعمق أكثر في المسألة يجد بأنَّ الإنسان لا يمكن أن يكون عاشقًا للمحدود وللزائل الفاني الذي يتحيز في حيز؛ لأنَّه يعشق الكمال المطلق، ولا يعشق شيئًا سواه. أي أنَّ الإنسان يعشق ذات الله، حتى من ينكر وجود الله، وحتى من يكفر به ليل نهار، لا يعلمون أنَّهم في أعماق فطرهم يعشقون الكمال المطلق، وإنَّما هم قد أخطأوا الطريق إليه، فأضاعوا المعشوق، وكما قال محيي الدين بن عربي:(ما أحبَّ أحدٌ غير خالقه) ليس في الدنيا كلِّها من أحبَّ غير الله، إلاَّ أنَّ الله مخبوء تحت هذه الأسماء. ينظر: كتاب الإنسان الكامل، مطهري: ص٦١-٦٢.

(٢) ديوان أحمد شوقي: ص٢٠٠

يقول بعض العارفين: إنَّ الله خلق بين النفس والبدن علاقةً شوقيَّةً موجِبَةً لميلها ورغبتها[١] .

أمَّا توصيف العلاقة بين الجسد والرّوح عند المتكلمين؛ فقد اتفقت المعتزلة إلاَّ بشرًا على أنَّ الجسم " آفة على النفس وحبس وضاغط لها"[٢]، وللنظّام قولٌ ينقله الشهرستاني يعتبر فيه: (أنّ أفعال العباد كلَّها حركات فحسب، والسكون حركة اعتماد، والعلوم والإرادات حركات النفس، ولم يرد بهذه الحركة حركة النقلة وانما الحركة عنده مبدأ تغير ما)[٣]، وينقل الشهرستاني عن معمر قوله: (أنّ فعل النفس هو الإرادة[٤]... وما سوى ذلك من الحركات والسكنات والاعتمادات؛ فهي من فعل الجسد)[٥]. اذاً فجميع المعتزلة مجمعون على كون (اتصال النفس بالجسم اتصالاً عرضيًا. ما عدا تعريف بشر بن المعتمر الذي يحمل في طيّاته أنَّ هذا الإتصال جوهريٌ، ولكن مهما يوجد من اختلاف بينهم في هذه المسألة، فجميعهم متفقون على أنَّ فعل النفس هو التعقل والإرادة، وأنَّ النفس تؤثر على الجسم، والجسم يتحرك حسب قوانين باقي الأجسام، كما أنَّهم متفقون جميعًا على أنَّ المعرفة الحسية تأتي عن طريق الجسم

---

(١) كفاية الساعي، سعيد فودة: ص١٢٤

(٢) مقالات الاسلاميين، للأشعري: ص٣٣١ .

(٣) الملل والنحل، للشهرستاني: (١/٥٥) .

(٤) المعروف أنَّ التعقل يسبق الإرادة، إذ كيف لك أن تريد شيئًا لا تعلمه!؛ فالعلم اذاً يسبق الإرادة . ينظر: الإبانة، للأشعري: ص١٤١ – ١٥٢.

(٥) الملل والنحل، للشهرستاني: (١/٧٢).

بواسطة الحواس؛ فهم يعترفون بتأثير الجسم على النفس، وبتأثير النفس على الجسم)[١].

ولما كان الجسم يتميز عن النفس عند المعتزلة؛ فلابّد أنْ يكون مصير أحدهما يختلف عن مصير الآخر؛ فإنَّ (انحلال الجسد لا يتبعه حتمًا انحلال النفس التي تخلد بعد انفصالها عن الجسد)[٢]

ويرى النظّام (أنَّه لما كانت النفس هي الرّوح؛ فإنَّ الرّوح التي هي الإنسان بزعمه–أي النظّام– مستطيع بنفسه، حي بنفسه، وإنَّما يعجز لآفة تدخل عليه، والعجز عنده جسم)[٣].

أمَّا مصدر اعتبار النظّام الرّوح عنصرًا مخالفًا ومغايرًا لعنصر الجسم؛ فإنَّ: (هذا قريبٌ من قول أصحاب الذرّة من اليونانيين مثل ديموقريطس ولوقيبوس وابقيورس القائلين بأنَّ النفس مادية طبعًا مؤلفة من أدقِّ الجواهر؛ فهي جسمٌ ناريٌ وأسرعها حركة، وهي مبدأ الحركة في الأجسام الحية، والنظام يقول بأنَّ الروح جسم لطيف، فجاء قوله ترديدًا لقول اصحاب المذهب الذري القديم)[٤]

---

(١) فلسفة المعتزلة، ألبير نصري نادر: (٨٥/٢)

(٢) المصدر نفسه.

(٣) الفرق بين الفرق، للبغدادي: ص١١٨ – ١١٩ .

(٤) فلسفة المعتزلة، نصري: (٧٨/٢) .

وأشير هنا أخيرًا إلى أنَّ الخلاف حاصل في كون الرّوح مخلوقة قبل الجسد أم معه؛ فمنهم من ذهب إلى أنَّ الروح مخلوقةٌ قبل الجسد؛ ففي حديث: (الأرواح جنود مجندة، فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف)[1]

قال ابن الجوزي في كشف المشكل من حديث الصحيحين: "معنى الحديث الإخبار عن مبتدأ كون الأرواح وتقدمها الأجساد التي هي ملابستها على ما روي في الحديث: (إن الله خلق الأرواح قبل الأجساد بكذا وكذا) فأعْلَمَ النبيُّ ﷺ أنَّها خلقت أوّل ما خلقت على قسمين من ائتلاف واختلاف، كالجنود المجندة إذا تقابلت وتواجهت. ومعنى تقابل الأرواح ما جعلها الله عليه من السعادة والشقاوة من مبدأ الكون، الأجساد التي فيها الأرواح تلتقي في الدنيا فتأتلف وتختلف على حسب ما جعلت عليه من التشاكل والتنافر في بدء الخلقة، فترى البَّر الخيِّر يُحب شكلَه، وينفر عن ضدِّه، وكذلك الفاجر. وفي هذا دليل على أنَّ الأرواحَ ليست بأعراض؛ فإنَّها قد كانت موجودة قبل الأجساد، وأنَّها تبقى بعد فناء الأجساد. ويؤيد هذا قوله عليه السلام: (أرواح الشهداء في حواصل طير خضر تعلق من شجر الجنة)[2].

وممن ذهب إلى تقدم خلق الأرواح على الأجساد أبو مُحَّد بن حزم؛ بل حكاه ابن حزم إجماعا لقوله تعالى: (وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم) بأن الارواح أقرت قبل الأجساد.

يقول ابن القيم: (وأمَّا قول أبي مُحَّد بن حزم: أنَّ مستقرها حيث كانت قبل خلق اجسادها، فهذا بناء على مذهبه الذي اختاره هو: أنَّ الأرواح مخلوقة

(١) أخرجه البخاري: (٤/١٣٣، ح-٣٣٣٦) ومسلم (٤/٢٠٣١، ح-٢٦٣٨).
(٢) كشف المشكل من حديث الصحيحين: (٣/٥٦٥).

قبل الأجساد، وهذا فيه قولان للنَّاس، وجمهورهم على أنَّ الأرواح خلقت بعد الأجساد، والذين قالوا أنَّها خلقت قبل الأجساد ليس معهم على ذلك دليل من كتاب ولا سنة ولا إجماع إلاَّ ما فهموه من نصوص لا تدلُّ على ذلك، أو أحاديث لا تصح! كما احتج به أبو مُحَّد بن حزم من قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِيٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا۟ بَلَىٰ شَهِدْنَآ ﴾[1] الآية، وبقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَٰكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَٰكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ ﴾[2] قال: فصحَّ أنَّ الله خلق الأرواح جملة، وهي الأنفس، وكذلك أخبر عليه السلام أنَّ الأرواح جنودٌ مجندةٌ فما تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف، قال: وأخذ عزَّ وجلَّ عهدها وشهادتها، وهي مخلوقة مصورة عاقلة قبل أن يأمر الملائكة بالسجود لآدم، وقبل أن يدخلها في الأجساد، والأجساد يومئذ تراب، وقال: لأنَّ الله تعالى خلق ذلك بلفظة "ثم" التى توجب التعقيب والمهلة ثم أقرَّها سبحانه وتعالى حيث شاء وهو البرزخ الذي ترجع إليه عند الموت)[3].

وقد ذهب الغزالي إلى أنَّها حادثةٌ ومخلوقةٌ مع الجسد، وانتصر لذلك بأدّلة وافية، وردَّ على من خالف في ذلك؛ وممَّا ذكره: (فإن قيل: فإذا كانت الأرواح حادثة مع الأجساد فما معنى قوله ﷺ: "خلق الله الأرواح قبل الأجساد

---

(١) سورة الأعراف، الآية: ١٧٢ .

(٢) سورة الأعراف، الآية: ١١ .

(٣) الروح، لابن القيم: ص١٠٩.

بألفي عام"[١] وقوله عليه السلام: " أنا أول الأنبياء خلقا وآخرهم بعثًا"[٢]، وقوله عليه السلام: "كنت نبيًّا وآدم منجدل بين الماء والطين".

قلنا: شيء من هذا لا يدلُّ على قدم الرّوح بل على حدوثه وكونه مخلوقًا، نعم دلَّ بظاهره على تقديم وجوده على الجسد كما ظن جماعة من الحكماء، وأمرُ الظواهر هينٌ، فإنَّ تأويلها ممكن، والبرهان القاطع لا يدرأ بالظواهر؛ بل يُسلَّط على تأويل الظواهر كما في ظواهر الآيات المتشابهات في حق الله تعالى.

أمَّا قوله عليه السلام: (خلق الله الأرواح قبل الأجساد) أراد بالأرواح أرواح الملائكة، وبالأجساد العالم من العرش والكرسي والسموات والكواكب والهواء والماء والأرض، وكما أنَّ أجساد الآدميين بجملتهم صغيرة بالإضافة إلى جرم الأرض، وجرم الأرض أصغر من الشمس بكثير، ثم لا نسبة لجرم الشمس إلى فلكه، ولا لفلكه إلى السموات التي فوقه، ثم كلُّ ذلك اتسع له الكرسي؛ إذ وسع كرسيّه السموات والأرض، والكرسي صغير بالإضافة إلى العرش؛ فإذا تفكرت في جميع ذلك استحقرت أجساد الآدميين، ولم تفهمها من مطلق لفظ الأجساد، فكذلك فاعلم، وتحقق أنَّ أرواح البشر بالإضافة إلى أرواح الملائكة كاجسادهم بالإضافة إلى أجساد العالم، لو انفتح لك باب معرفة الملكية لرأيت الأرواح الجسدية كسراج اقتبس من نار عظيمة طبقت العالم، وتلك النّار العظيمة هي الرّوح الأخير من أرواح الملائكة، ولأرواح الملائكة ترتيب، وكلُّ واحد منفرد برتبته، ولا يجتمع في مرتبة واحدة إثنان، بخلاف الأرواح البشرية

---

(١) لم أقف عليه إلاَّ في كتب الكلام كشرح المواقف، للجرجاني: (٢/٦٧٥)، وشرح المقاصد، للتفتازاني: (٢/٣٦).

(٢) أخرجه الطبري في تفسيره"جامع البيان في تأويل القران": (٢٠/٢١٣).

المتكثرة مع اتحاد النوع... فلا تفهمنَّ إذاً من الأرواح والأجساد المطلقة إلاَّ أرواح الملائكة وأجساد العالم)[١].

- **الخوض في البحث عن الروح**

من المهم الإشارة هنا إلى أنَّ جلَّ العلماء أمسكوا عن الخوض في ماهيّة الروح والكلام فيها؛ لكونها شأنًا ربانيًّا لا يعلمه إلاَّ الله مستدلاً بقوله تعالى: ﴿ **وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا** ﴾[٢]، وأنَّ العقل البشري له حدوده الخاصة بالمعرفة[٣]

جاء في شرح النووي لمسلم: (قال القاضي: وقد اختلف الناس في الرّوح - ما هي؟ اختلافًا لا يكاد يحصر، فقال كثير من أرباب المعاني وعلم الباطن المتكلمين: لا تعرف حقيقته، ولا يصحُّ وصفه، وهو مما جهل العباد علمه، واستدلوا بقوله تعالى: ﴿ **ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي** ﴾ وغلت الفلاسفة؛ فقالت بعدم الروح)[٤].

وقد توقف في المسألة عقلاء الفلاسفة؛ لاستعصائها على العقول، يقول السيوطي: " نقل أبو القاسم القشيري السعدي في الإيضاح أنّ أماثل الفلاسفة أيضًا توقفوا عن الكلام فيها، وقالوا: هذا أمر غير محسوس لنا، ولا سبيل للعقول إليه. قال: ووقوف علمنا عن إدراك حقيقة الروح كوقوفه عن إدراك

---

(١) معارج القدس، للغزالي: ص١١٦-١١٧.

(٢) سورة الإسراء: آية ٨٥،

(٣) عمدة القاري شرح صحيح البخاري، للبدر العيني: (١١٢/١٤).

(٤) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، للنووي: (٣٢/١٣) .

سر القدر. قال ابن بطال: الحكمة من ذلك تعريف الخلق عجزهم عن علم ما لايدركونه حتى يضطرهم إلى ردِّ العلم إليه- أي إلى الله تعالى-"[(١)]

يقول اللقاني في الجوهرة:

ولا تخض في الرّوح إذ ما وردا نصٌّ من الشارع لكن وجدا

لمالك هي صورة كالجسد فحسبك النصٌ بهذا السند

أي: "لكن وجد لأهل مذهب مالك ممن خاض في بيان الروح: هي جسم ذو صورة كصورة الجسد في الشكل والهيئة، فإنَّ أصبغ نقل عن ابن القاسم عن عبد الرحيم بن خالد قال: الرّوح ذو جسم، ويدين، ورجلين، وعينين، ورأس تسلُّ من الجسد سلاً" [(٢)]، وقد ورد عن مالك إمام دار الهجرة؛ بأنَّها صورة إنسانية كالجسد الذي هو مركبها، وبها قوامه عادة، وعلى هذا فهي جرم[(٣)]. (فالرّوح سرٌّ إلهي أودعه الله سبحانه في الكائن الحي، والإنسان مهما بلغ من علم ومعرفة لا يقدر على كشف هذا السرِّ، ولو أراد الله سبحانه أنْ يعلم الإنسان شيئًا عن الروح؛ لكان هداه الطريق إلى هذا العلم في قرآنه المبين، ولكنَّه —سبحانه- شاء أنْ يبقيه سرًّا مغلقًا على الإنسان، ولذلك عندما كان النّاس يسألون رسول الله ﷺ عن أمر الرّوح وماهيتها، نزل قول الله تعالى: ﴿

---

(١) شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور، للسيوطي: ص٤٣١.

(٢) تحفة المريد، للباجوري، بتعليق الغرسي: ص٢٨٤.

(٣) ينظر: تقريب البعيد شرح جوهرة التوحيد، للمؤخر الصفاقسي: ص١٣٨ .

﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾﴾[١].

ومهما يكن من شيء؛ فقد اختلف العلماء في الرّوح المسؤول عنه في الآية الكريمة، فقيل: هي الرّوح المدبّرة للبدن التي تكون بها حياته، وبهذا قال جمهور المفسرين، وقال الفرَّاء: الرّوح التي يعيش بها الإنسان لم يخبر الله سبحانه أحدًا من خلقه، ولم يعط علمه أحدًا من عباده، فقال: (قل الرّوح من أمر ربي)، أي: إنَّكم لا تعلمونه، وقيل: الرّوح المسؤول عنه: جبريل، وقيل عيسى عليه السلام، وقيل القرآن، وقيل: ملك من الملائكة عظيم الخلق، وقيل: خلق كخلق بني آدم، وقيل غير ذلك مما لا طائل تحته ولا فائدة في ايراده[٢].

ومن هنا ننبّه أنْ ليس في الآية تحذيرٌ من محاولة استكناه مفهوم الروح، ولا زجر من البحث فيها، كما عليه كثيرون؛ فليس الروح أعظم من الربِّ وصفاته العلى وأسمائه الحسنى، وليست أعظم من بعض مخلوقاته الأخرى، ومع ذلك ليس ثمة منعٌ من البحث عن وجود الله وبيان أسمائه الحسنى وصفاته العلى، ولا عن نبوة الأنبياء ولا غير ذلك، فللآية سبب نزول؛ فعن علقمة عن عبدالله بن مسعود ﷺ قال: بينا أنا مع النبيّ ﷺ في حرث، وهو متكئ، على عسيب؛ إذ مرّ اليهود فقال بعضهم لبعض، سلوه ما رابُكُم[٣]إليه؟ وقال بعضهم لا

---

(١) ينظر: علم النفس (معرفة النفس الإنسانية في الكتاب والسنة) سميح عاطف الزين ص١٢٧.

(٢) ينظر: فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير: (٢٥٤/٢).

(٣) رابكم: أي ما دعاكم الى سؤال تخشون عاقبته بأن يستقبلكم بشيء تكرهونه، ينظر: الجامع لاحكام القران، القرطبي:(٣٢٣/١٠).

يستقبلكم بشيء تكرهونه، فقالوا: سلوه فسألوه عن الروح، فأمسك النبيُّ ﷺ فلم يرد عليهم فعلمت أنّه يوحى إليه؛ فقمت مقامي؛ فلمَّا نزل الوحي، قال: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا ﴿٨٥﴾ ﴾(١).

وبغضِّ النظر عن كون الرّوح المسؤول عنه هنا روح الآدميين، أم الرّوح الذي يقوم يوم القيامة، كما في قوله تعالى ﴿ يَوۡمَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ صَفّٗاۖ لَّا يَتَكَلَّمُونَ ﴾(٢)، وهو ترجيح ابن القيم(٣)، أم غيرهما؛ فإنّ الثابت أن ليس في الحديث- بفرض تسليمنا بصحته- ولا في الآية ما يمنع من البحث واستكناه مفهوم الروح، وليس في الآية تعمية عن السؤال؛ بل الجواب كان واضحًا، وهو أنّ الرّوح مخلوقٌ من مخلوقات الله تعالى، وليس فيه مزيّةٌ عن غيره من المخلوقات إلاّ بتشريفه بالإضافة إلى الله، كما أنَّ السؤال عن الرّوح له أطراف عدة؛ فربَّما يكون السؤال عن كونه قديمًا، أم حادثًا، وهل هو متحيز أوْ لا؟ وما هو مبدؤه، وكم مدة بقائه، وهل يفنى؟ وما هي صفته؟ وهل هو مكيّفٌ بكيفية؟، أسئلة كثيرة تحتملها الآية، ولما لم يكن للإجابة عن هذه التساؤلات التي يُعدُّ بعضُها من الترف الفكري منفعة وأهمية، صرفهم القران عنْها بالإجابة عمّا هو أنفع لهم وأجدى، وهو معرفة إجابة التساؤل عن كونها مخلوقة كغيرهم، أم لا! فجاءت الإجابة بأنّها من أمر ربّي، وهنا النكتة التي تفاوتت أنظار المحققين فيها، يقول الفخر الرازي: (إنّ لفظ الأمر في قوله تعالى: (قل الروح من امر ربي) أي من

---

(١) متفق عليه: البخاري: (١٠٩/٦- ح٤٧٢١)، ومسلم (٢١٥٢/٤-ح٢٧٩٤).

(٢) سورة النبأ: الآية ٣٨.

(٣) في كتابه الرّوح: ص٢٠٣.

فعل ربي، وهذا الجواب يدلُّ على أنّهم سألوه أنّ الرّوح قديمة، أو حادثة! فقال: بل هي حادثة، وإنَّما حصلت بأمر الله، واستدل بحدوث الروح بقوله: (وما أوتيتم من العلم إلاَّ قليلاً) يعني أنَّ الأرواح في مبدأ الفطرة تكون خالية من العلوم والمعارف، ثم يحصل فيها العلوم والمعارف؛ فهي لا تزال تكون في التغيير من حال إلى حال، وفي التبديل من نقصان إلى كمال، والتغيير والتبديل من أمارات الحدوث) [١]

يقول صاحب كتاب"منهج كوكب الفلاح": " تنبيه: وقع اختلاف في المراد بالسؤال في قوله تعالى: (ويسألونك عن الرَّوح، قل الرَّوح من أمر ربي) قيل إنَّه سؤال عن الماهيّة أي: أيُّ شيءٍ ماهيّة الرّوح وحقيقتُه أهو متحيزٌ، أم حالٌّ في المتحيز، أم موجودٌ غيرُ متحيزٍ، ولا حالٍّ في المتحيز؟، وقيل إنُّه سؤال عن قدمه، أو حدوثه؛ فمعناه هل الروح قديمة أو حادثة؟، ومعنى قوله "قل الروح من أمر ربي" على القول الأول في السؤال بأنَّه موجودٌ بأمر الله وتكوينه، وأنُّه ليس من عالم الخلق حتى يمكن تعريفه لهم؛ إذ لا يتجاوز إدراكهم عالم المحسوسات، ولا يدركون من المعاني المعقولة إلاَّ صورًا منتزعة من الجزئيات المحسوسة؛ بل هو من عالم الذوات المجردة عن الهيولى ومن الجواهر المقدسة عن الشكل واللون والجهة؛ فلا يمكنكم إدراكه أيُّها المحجوبون... وعلى هذا يكون يكون ذكر قوله "وما أوتيتم من العلم إلاَّ قليلا" لبيان أنَّ عقول الخلق قاصرة عن معرفة حقيقة الرّوح، ومعناه على القول الثاني في السؤال أنّه حادثٌ بتكوينه وموجودٌ بأمره،

---

(١) التفسير الكبير: (٢٢١/٢١)، وينظر: "يسألونك عن الرّوح"، للامام فخر الدين الرازي، دراسة وتحقيق: مُحَّد عبد العزيز الهلاوي، مكتبة القران، القاهرة: ص١٧ وما بعدها.

أي بقوله كن. وعلى هذا يكون ذكر وما أوتيتم من العلم إلاَّ قليلاً للإحتجاج على حدوث الرّوح يعني أنّ الأرواح مبدأ الفطرة خاليةٌ عن العلوم والمعارف ثم حصلت لها؛ فلا تزال تتغير من نقصان إلى كمال، والتغيّر في الصفات من أمارات حدوث الموصوف، وقيل أنّ معنى قل الرّوح من أمر ربي، أنّه مما استأثر الله بعلمه لما روي أنّ اليهود قالوا لقريش سلوه عن أصحاب الكهف وعن ذي القرنين وعن الرّوح؛ فإنْ أجاب عنها، أو سكت فليس بنبيّ، وإن أجاب عن بعض، وسكت عن بعض؛ فهو نبيّ(١)؛ فبيّن لهم القصتين، وأبهم أمر الروح، وهو مبهم في التوراة. وردّ هذا القول بأنَّ معرفة الرّوح ليست أعظم شأنًا من معرفته تعالى، وإذا كانت معرفته تعالى ممكنة؛ بل حاصلة؛ فأيّ مانع يمنع من معرفة الروح مع أنَّ مسألة الروح يعرفها أصاغر العقلاء من الفلاسفة والمتكلمين! فكيف يليق بالرسول الذي هو أعلم العلماء وأفضل الفضلاء أن يقول لا أعرف هذه المسألة"(٢).

ومهما يكن من شيء؛ فإنَّ الروح والمقالات فيها لاتخرج عن قول القائل(٣):

لاشيء في هذه الدنيا نحيط به   إلاَّ إحاطة منقوص بمنقوص

---

(١) صحيح مسلم: (٤/٢١٥٢-ح٢٧٩٤) .

(٢) منهج كوكب الفلاح، للشيخ عبد الرحمن ابن السيد الشرشيمي الأزهري: ص١٣-١٤.

(٣)ينظر: أدب الدنيا والدين، للماوردي: ص٣٨. وقد نسبه الماوردي إلى هارون الرشيد، إنشاداً مرجحاً أنها للمهدي الخليفة العباسي وقبله:

يانفس خوضي بحار العلم أو غوصي   فالناس بين معموم ومخصوص

❖ **ثم اِعْلمْ أنَّ الفناءَ للجسمِ الكثيفِ دونَ الجسمِ اللطيف والروح، فإنْ قلتَ: هل الفناء على الجسم الكثيف دونَهُما عامٌّ في جُمْلةِ الأجسام من الكفار والمؤمنين والأولياء وغيرِهم، أم لا؟ قلتُ: نعم، عامٌّ في جميعِها إلاَّ ما اسْتَثْنى الشارعُ من أجسام الأنبياء، والشهداء، وبعضِ الأولياء.**

يعدّ البحث في النفس ومصيرها بعد الموت، من المشكلات التي اعتنى بها أكثر متكلمي الإسلام وفلاسفتهم فضلاً عن غيرهم، وقد اختلفت وجهات نظر المسلمين حول النفس وفنائها، أو خلودها.

والدوّاني -كما نلحظ- يجزم بعدم فناء الروح والنفس، ومن البعيد أنْ نتصوّر أنَّه قائل ببقائها من دون أن يعترضها فناء، ولو في مرحلة من مراحل سيرها، كيف وأنَّ النفخ في الصور يأتي على إنْهاء كلِّ شيء، يقول صاحب الجوهرة:

وفي فنـا الـنفس لـدى الـنفخ اختلـف واسـتظهر السـبكي الـّذ عـرف

جاء في تحفة المريد للباجوري وهو يشرح هذا البيت: أيْ وفي ذهاب صورة النفس التي هي الرّوح عند نفخ إسرافيل في الصور النفخة الأولى اختلف العلماء؛ فذهبت طائفة إلى الحكم بفنائها عند ذلك؛ لظاهر قوله تعالى: ﴿ كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ﴿٢٦﴾ ﴾[1] وذهبت طائفة أخرى إلى الحكم بعدم فنائها عند ذلك، وأمَّا قبل نفخ إسرافيل في الصور النفخة الأولى؛ فلا خلاف بين المسلمين ببقائها، ولو بعد فناء الجسم، وتكون منعّمةً إنْ كانت من أهل الخير، ومعذّبةً إن كانت من أهل الشر، وتسمى النفخة الأولى نفخة الفناء، ولا يبقى عندها حيٌّ

(١) سورة الرحمن: الآية ٢٦ .

إلَّا مات إنْ لم يكن مات قبل ذلك، وإلَّا غُشي عليه إنْ كان مات قبل ذلك كالأنبياء عليهم الصلاة والسلام، إلاَّ من شاء الله كالملائكة الأربعة، والرؤساء، والحور العين، وموسى عليه الصلاة والسلام؛ لأنَّه صُعِق في الدنيا مرة؛ فجوزي بها... ثم ينفخ إسرافيل في الصور النفخة الثانية، وتسمى نفخة البعث؛ فيجمع الله الأرواح في الصور عند النفخة الثانية، وفيه ثقب بعددها؛ فتخرج منه الأرواح إلى إجسادها؛ فلا تخطئ روحٌ جسدَها، وبين النفختين أربعون عامًا على ما في بعض الطرق.

واختار الإمام تقي الدين السبكي في تفسيره المسمى بالدرّ النظيم[1] من هذا الإختلاف القول ببقائها الذي عُهِد سابقًا؛ لأنَّهم اتفقوا على بقائها بعد الموت لسؤالها في القبر وتنعيمها، أو تعذيبها فيه، والأصل في كلِّ باق استمرارُه حتى يظهر ما يصرف عنه؛ فالدليل على بقائها الإستصحاب؛ فتكون من المستثنى بقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ﴾، وما قاله السبكي هو المختار عند أهل الحق، وإنَّما خصَّه المصنِّف بالذكر لتبحره في الفنون حتى أحاط بالمعقول والمنقول[2]، يقول تعالى﴿ أَوَلَمْ يَرَ ٱلْإِنسَـٰنُ أَنَّا خَلَقْنَـٰهُ مِن نُّطْفَةٍ فَإِذَا هُوَ خَصِيمٌ مُّبِينٌ ﴿٧٧﴾ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِىَ خَلْقَهُۥ ۖ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَـٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ ﴾[3].

---

(١) ما يزال مخطوطاً بحسب علمي.

(٢) نقلت نص السبكي في تفسيره من تحفة المريد، للباجوري، بتعليق الغرسي: ص٢٨٠.

(٣) سورة يس: الآية ٧٧-٧٨.

ويرى المفسرون بأنَّ الآية قد نزلت في أُبي بن خلف حين خاصم النبيَّ (ﷺ)، وأتاه بعظم قد أرم، وبلي؛ فقبضه ففتته بيده، وقال: يا مُحَّد أترى الله يحيي هذا بعد ما أرم؟، فقال ﷺ: نعم ويبعثك ويدخلك النار. وهذا ممَّا يقطع عرق التأويل بالكلية(١).

وللفلاسفة توجيةٌ عقليٌ يدلّل على عدم فناء النفس، وذلك من خلال قاعدة مفادها أنَّ كلَّ أمر يكون في شيء من الأشياء بالقوة ثم يخرج إلى الفعل وجب أنْ يكون ذلك الشيء الذي كان فيه ذلك الأمر باقيًا عند خروج ذلك الأمر إلى الفعل حتى يصحَّ الخروج من القوة إلى الفعل، وإنْ انعدم ذلك الشيء عند خروج ذلك الأمر من القوة الى الفعل، لما كانَ الأمر الذي كان فيه بالقوة خارجًا منه إلى الفعل، كمَا في نطفة الإنسان؛ فإنَّ الإنسانية في مادتها بالقوة، ولابدَّ من وجود تلك المادة عند صيرورتها إنسانًا بالفعل وإلاَّ لما كان ذلك الإنسان من تلك النطفة، وصورة النطفة لما كانت عند خروج الصورة الإنْسانية إلى الفعل غير باقية لم تكن الصورة الإنسانية في تلك الصورة بالقوة؛ بل امتنع جمعها في تلك المادة، ولذلك لما خرجت هذه إلى الفعل في مادتها فنيت تلك فيها، وإذا تقرّرت هذه المقدمة؛ فنقول لو جاز الفناء، لكان الفناء فيها حال

---

(١) ينظر: أسباب النزول، للواحدي: ٢٨٣، وذكر الواحدي أنَّ أبي بن خلف أتى النبيَّ ﷺ. وأسباب النزول للسيوطي، وذكر ما أخرجه الحاكم، قال: وأخرجه الحاكم، وصححه عن ابن عباس قال: " جاء العاصي بن وائل إلى رسول الله ﷺ بعظم حائل ففتته، فقال: يا مُحَّد أيبعث هذا بعد ما أرم؟ قال: "نعم، يبعث الله هذا ثم يميتك ثم يحيك ثم يدخلك نار جهنم". فنزلت الآيات، (أولم ير الإنسان أنا خلقناه من نطفة). أسباب النزول، للسيوطي: ص٢١٨-٢١٩.

الوجود بالقوة، وإذا خرج إلى الفعل وجب أنْ تكون النفس مع فنائها موجودة؛ فهذا خلف. اذًا ثبت أنَّه لا يجوز عليها الفناء. تقرير الدليل: أنَّه إذا كان في ذات شيء استعداد خروج أمر من القوة إلى الفعل كاستعداد نشوء الإنسان من النطفة ونموِّ الشجرة من الثمرة، أو استعداد ظهور آثار الحواس الظاهرة والباطنة من الدماغ؛ فلا بدَّ من بقاء هذا الأمر أي المحلّ حال خروج ذلك الأمر من القوة إلى الفعل، ومن الإستعداد الصرف إلى الوجود، وهذا مما لا ريب فيه ببديهة من العقل، إذ لو لم يكن مادة النطفة، أو الشجرة، أو الدماغ باقية حين خروج ذلك الأمر من القوة والإستعداد إلى الفعل، لم يظهر الإنسان والثمرة وآثار الحواس في عالم الوجود، وما كان من أجزاء المحلّ، أو عوارضه تنعدم، وتفنى عند خروج الأمر إلى الفعل يستكشف منه أنَّ الشيء الخارج إلى الفعل لم يكن في ذلك الجزء والعارض كفناء صورة النطفة ومادة الثمرة الاصلية في نشوء الإنسان، ونمو الثمرة بل امتنع جمع الصورتين في مادة واحدة؛ فعليه لو كانت النفس الناطقة قابلة للفناء للزم بقاؤها حين خروج الفناء إلى الفعل، والفناء والبقاء ضدان لا يجتمعان في محلٍّ واحد وفي آن واحد(١).

ولتوضيح مقصود هذا النقل بصورة أكثر وضوحًا، نقول: بأنَّ الفناء متصورٌ على كلِّ موجود ممكن حالٍّ في محلٍّ، ويكون في محلِّه قوةُ انعدام ذلك الموجود فيه بمجرد خروجه عنه، كصورة النطفة التي تنعدم مع بقاء المادة وتحولها إلى صورة أخرى هي الإنسانية، وهكذا الكلام في كلِّ موجود، فلا ينعدم شيء سوى ما يحلُّ في محلّ كالصورة والأعراض وما يتركبُّ منهما، ومن غيرهما كالجسم الذي ينعدم بأحد جزئيه وهو الصورة.

---

(١) ينظر: بقاء النفس بعد فناء الجسد، للطوسي، بشرح الزنجاني: ص٥٣-٥٤ .

أمّا النفس فليس فيها تركيب باللحاظ السابق كالجسم؛ بلْ هي المحلُّ التي تحدث فيها الصور، وتزول عنها، وإذا ثبت بأنَّ النفس ليست بصورة للبدن، ولا بعرض حالٍّ فيه، ولا بمركبة من حالٍّ ومحلٍّ؛ فالفناء لا يجوز عليها[1].

يقول ابن مسكويه: (إنَّ الإنسان إذا مات فليس يُعدم رأسًا؛ بل إنما تبطل عنه أعراض، وتُعدم عنه كيفيات؛ **فأما جواهره؛ فإنها غير معدومة، ولا يجوز على الجوهر العدم البتة،** لما تبينَ في أصول الفلسفة **من أنَّ الجوهر لا ضِدَ له**[2]، ومن أشياء أُخر ليس هذا موضعها؛ فالجوهر لا يقبل العدم من حيث هو جوهر، وأجزاء الإنسان إذا مات تنحل إلى أصولها، أعني العناصر الأربعة، وذلك بأن يستحيل إليها. فأما ذوات الجواهر الأربعة فهي باقية أبداً، وأما جوهره الذي هو النفس الناطقة؛ فقد تبين أنه **أحق بالجوهرية من عناصره الأربعة**[3]، فهو إذن دائم البقاء أيضًا).[4].

---

(١) بقاء النفس بعد فناء الجسد، للطوسي، بشرح الزنجاني: ٥٦.

(٢) قال الشيخ المفيد: "فإن قيل: كل من اتصف بالحياة هل يعاد بعد الموت أم لا, فالجواب: كل من اتصف بالحياة يعاد بعد الموت." مصنفات الشيخ المفيد, النكت الإعتقادية: ٤٦/١٠، نهاية المرام: (١/ ٢٧٨).

(٣) قال ابن الأنباري: " اعلم أيدك الله, أنَّ مذهب أهل الحق أنَّ العالم محدث بإحداث الله تعالى, وذهب الطبائعيون, سقراط وبقراط وأفلاطون, ومن تابعهم إلى أنَّ أصل العالم الطبائع الأربع, وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة, وأنها قديمة مؤثرة للعالم بطبعها, لا باختيار, وأنها لم تزل متناثرة, ثم امتزجت فاقتضى امتزاجها العالم.". كتاب الداعي إلى الإسلام, عبد الرحمن بن مُحَمَّد الأنباري: ص٢٣٧.

(٤) الهوامل والشوامل, أبو علي مسكويه أحمد بن مُحَمَّد بن يعقوب الرازي الأصفهاني ص ٢٢٤.

ويعدُّ ابن سينا أكثر الفلاسفة وضوحًا وبعدًا عن التردّد في النفس والإضطراب فيها، بل ومن المبرهنين على إثبات خلود النفس من خلال تمييزه بين النفس والجسد، وأنَّ العلاقة بينهما علاقة عرضية، ببيان البراهين الآتية:

١. برهان الإنفصال، وحاصل هذا البرهان هو: (أنَّ النفس لا تموت بموت البدن؛ لأنَّ كلَّ شيء يفسد بفساد شيء آخر ينبغي أنْ يكون متعلّقًا به نوع من التعلق، والنفس منفصلة في وجودها عن البدن تمام الإنفصال فتعلّقها به غير مقارن، ولا اللاحق في الوجود؛ فالنفس سابقة والجسم لاحق، وبهذا يكون موضوع الجسم للنفس وليس العكس؛ فلا تعلق للنفس بالبدن مطلقًا، بل وجودها متعلق بمبادئ أُخر لا تبطل ولا تستحيل)(١).

٢. برهان البساطة الذي يُلخِّصه الدكتور إبراهيم مدكور في أنَّ النفس جوهر بسيط، والبسائط لا تنعدم متى وجدت، لأنَّ الاشياء القابلة للفساد لابد أنْ يكون فيها جانبا فعل وقوة وهذا محال في البسائط... وقد ثبت أنَّ النفس جوهر بسيط، وأنَّها حيّة بفطرتها وطبيعتها، فلا يمكن أن يكون فيها استعداد للفناء، ولا تقبل الفساد بحال(٢) .

٣. برهان المشابهة: وهو يقوم على مبدأ أنَّ الشبيه يدرك الشبيه، أو أنَّ النفس من طبيعة بسيطة، والبسيطُ خالد، ومن ثم فالنفس تتشبه بالمبادئ المعقولة

---

(١) النجاة، لابن سينا: ص٣٠٤ – ٣٠٦ . ويلحظ بأن هذا البرهان يتعارض مع براهين ابن سينا على "حدوث النفس" ينظر: في الفلسفة الاسلامية، د. إبراهيم مدكور: (١٨٦/١).

(٢) النجاة، لابن سينا: ص٣٠٦-٣٠٩ ، في الفلسفة الاسلامية، د. إبراهيم مدكور: (١٨٦/١).

الخالدة في عالم المثل، وهي بهذا خالدة كخلودها، وهي صادرة عن العقل الفعال واهب الصور، وهو جوهر عقلي أزلي باق، ويبقى المعلول ببقاء علته(١).

وخلاصة القول أنَّ ابن سينا في موضوع النفس لم يكن أفلاطونيًا خالصًا ولا أرسطيًا خالصًا؛ فهو يقرِّر قائلاً: (أنَّنا حين نفحص عن النفس ذاتها يتعين علينا إتباع افلاطون، وحين ننظر إلى ما تمنح الجسم من حياة يتعين علينا إتباع أرسطو)(٢).

ويوضح نصير الدين الطوسي- وهو آخر تلاميذ المدرسة السينوية(٣)- مذهب ابن سينا هنا بصورة أكثر وضوحًا؛ فيقول: (ولما فاضت النفس عن مبدعها على البدن، أو تعلَّقت به على أيِّ المذهبين كان، لم يبق للبدن ولا لشيء مما يتعلق به تأثير على علّيته، ولا تأثير شرطيته في وجود النفس ولا في بقائها؛ فلا تضر النفس فقدان البدن، أو قطع العلاقة بينه وبينها بوجه، وتبقى النفس موجودة دائمة بدوام مبدعها ومفيضها لوجوب وجود المعلول مع وجود علته واستحالة انفكاكه عنه وهو المطلوب)

يقول الزنجاني شارحًا ذلك بقوله: (أنَّه ثبت أنَّ مفيض النفس للبدن هو الله تعالى عز شأنه فعلى المذهبين أي مذهب "أفلاطون" ومذهب"أرسطو" لم يبق للبدن ولا لشيء مما يتعلق به تأثير عليته وتأثير شرطيته، لأنَّ مفيضها هو الله تعالى، وكذلك لا يبقى له تأثير في بقاء النفس أيضًا؛ لأنَّه لم يكن علة في وجود

---

(١) رسالة في معرفة النفس الناطقة، لابن سينا: ص١٣ .

(٢) تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط، يوسف كرم: ص١٦٧.

(٣) ينظر: المدارس الفلسفية، د. أحمد فؤاد الأهواني: ص١٤٥.

النفس؛ فليس علة في بقائها؛ فلا يضرّ النفس فقدان البدن وقطع العلاقة بينه وبينها، ولما كانت علّتها علة سرمدية؛ فالمعلول أيضًا يبقى ببقاء علّتها على الدوام؛ لأنَّ وجود العلة يستلزم وجود معلوله ويستحيل انفكاكه عنها)[١].

وقد تأثر جملةٌ من الفلاسفة والمتكلمين ببراهين ابن سينا[٢]؛ بل أصبحوا عالة عليه، وذهبوا يقرِّرونها بألفاظ ومصطلحات تتمحور حول أفكاره نفسها؛ فابن باجة يستدعي براهين ابن سينا للبرهنة على خلود النفس، ويقرِّر برهان وحدة النفس بالقول: (إذا قُطِعتْ يدُ إنسان، أو رجلاه، أو انْتُزِعت عيناه، وبالجملة فانْتُزِعت جميعُ اعضائه التي ليس بها قوام الحياة، قيل أنَّه واحد بعينه)[٣].

---

(١) بقاء النفس بعد فناء الجسد، للطوسي، بشرح الزنجاني: ص٥٢-٥٣.

(٢) لا يختلف اثنان على فضل ابن سينا وعلوِّ كعبه في المعقولات، ولهذا كان حديث المتكلمين قبل الفلاسفة؛ بل حتى من نقده في أكثر مقالاته؛ فهو مقرٌّ له بعلوِّ الرتبة والمنزلة كالغزالي والفخر الرازي، ومن طريف ما يُذكر عن الأخير ما أورده الشاطبي في كتابه الرائع "الإفادات والإنشادات"؛ إذ قال ما نصّه: (حدثنا الأستاذ الفقيه الجليل الأصولي أبو علي الزواوي-ﷺ- أنَّ الفخر بن الخطيب سأل سيف الدين الآمدي؛ فقال له: لم أجاز الشرع ذبح الحيوان في حق الإنسان، وهو تعذيب له، وتعذيب الحيوان على خلاف المعقول؟ فقال له سيف الدين: إتلاف الخسيس في حق النفيس من مناهج العقول؛ فقال له الفخر: لو كان كذلك لجاز أن تُذبح أنت في حقِّ ابن سينا) الإفادات والإنشادات، للشاطبي:ص٨٧-٨٨.

(٣) رسالة الإتصال(إتصال العقل بالإنسان)، لابن باجة: ص١١ .

أمَّا عن برهان المشابهة؛ فيقول ابن باجة: (إنَّ المحرّك الأوّل ما دام باقيًا واحدًا بعينه، كان ذلك الموجود واحدًا بعينه)[(١)]. وابن باجة (يقبل بمثل " الرجل الطائر " الذي استخدمه ابن سينا ذلك فقط للتمييز بين المحرّك الأوّل والآلة)[(٢)].

أمَّا ابن طفيل؛ فيؤكد على أنَّ خلود النفس خاصٌّ بالنفس الإنسانية؛ فيقول: (والنفس هذه لا يدركها الفساد؛ لأنّها من ذات الله، أو أنّها تشبه ذات الله فقط. ومن أجل ذلك كلِّه كانت النفس الإنسانية خالدة، إذ لايمكن أنْ تبيد، أو تفسد، أو تضمحل، بلْ هي دائمة البقاء. أمَّا النفوس النباتية والحيوانية فإنَّها صائرة إلى العدم، سواء أكانت النفوس الحيوانية على صورة البهائم، أم كانت على صورة البشر)[(٣)].

وهذا الإمام الغزالي –وهو الخصم اللدود لفلاسفة المشّاء وعلى رأسهم ابن سينا– يقتبس أفكار الأخير اقتباسًا يكاد يكون حرفيًّا عنه في اثبات خلود النفس، وممّا ذكره هنا، ما يأتي:

١. برهان الإنفصال: وهو بيان انفصال النفس عن البدن، وأنْ لا علاقة للنفس بالجسم إلاَّ علاقة أنْ تكون النفس سابقة، والجسم لاحق وتابع وخاضع لها لا العكس، يقول الغزالي: (واذا كان الأمر على هذا؛ فقد بطل انحاء التعلق كلّها، وبقي أنْ لا تعلق للنفس في الوجود بالبدن، بل تعلقه في الوجود الإلهي بواسطة المبادي الأخرى التي لا تستحيل ولا تبطل)[(١)].

---

(١) المصدر نفسه .

(٢) الحركة من الطبيعة إلى ما بعد الطبيعة، د.معن زيادة: ص١١٦،هامش (٢٣) .

(٣) حي بن يقظان، ابن طفيل: ص٩٢–٩٥ .

(١) معارج القدس، للغزالي، ص١٢٣، وينظر: الحقيقة في نظر الغزالي: ص٣١٤ .

٢. برهان البساطة: وهو أنَّ النفس بسيطة ومفارقة للذات، ونتيجة لجوهريتها؛ فهي خالدة، ولا يصحُّ أن يجتمع في النفس قوة الفساد، وفعل الخلود؛ فهذا لا يكون إلَّا في الاشياء المركّبة؛ أمَّا البسيطة فلا يجوز اجتماع هذين الأمرين فيها، أعني قوة الفساد وفعل الخلود، وإلى ذلك أشار الغزالي بقوله: (أنَّ النفس لا يتطرق إليها الفناء والعدم والفساد والهلاك، وذلك أنَّ كل شيء من شانه أنْ يفسد بسبب ما؛ ففيه قوة أنْ يفسد، وقبل الفساد فيه فعل أن يبقى، ومحال أنْ يكون من جهة واحدة، وفي شيء واحد قوة أن يفسد، وفعل أن يبقى؛ بل تهيؤه للفساد، وليس لفعل أن يبقى؛ فإنَّ معنى القوة مغاير لمعنى الفعل. وإضافة هذه القوة مغايير لإضافة هذا الفعل؛ لأنَّ إضافة ذلك إلى الفساد وإضافة هذا إلى البقاء؛ فإذن لأمرين مختلفين في الشيء يوجد هذان المعنيان. وهذا إنَّما يكون في الأشياء المركَّبة، أو الأشياء البسيطة في المركّبة— أمَّا في الاشياء البسيطة المفارقة الذات فلا يجوز فيها هذان الأمران)(١). بلْ، يبقى فيها أمرٌ واحد إذن، وهو فعل البقاء؛ فهي باقية خالدة، ويضيف الغزالي إلى هذه البراهين برهاناً آخر، وهو البرهان الشرعي ويعتمد الغزالي دليله الشرعي والنقل... بإيراد عدة نصوص تشير إلى الخلود منها، قوله تعالى﴿ **وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًاۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ** ﴾(١) وقوله (ﷺ) (أرواح الصالحين في حواصل طير خضر معلقة تحت العرش)(٢). ويستدل أيضًا في حثِّ المؤمنين على إهداء

---

(١) المصدر نفسه: ص١٣٢ .

(١) سورة آل عمران: الاية ١٦٩ .

(٢) تهافت الفلاسفة، للغزالي: ص٢٠٤ .

الصدقات والإعتقاد، بأنَّ ثواب هذا الفعل يصل إلى الميت (وكذلك المنامات فكل ذلك دليل على أنَّها باقية)[1].

ولو ذهبنا أيضًا عند أصحاب الإتجاه العرفاني؛ فسنجد التأثر عينه بابن سينا واضحًا عندهم؛ فهذا ابن سبعين قد أفاض في المسألة، وساق جملة من البراهين للتدليل على إثبات هذه المسألة، وهي في حقيقة الأمر رجع الصدى لمن تقدمه، فكان كالآتي:

أوّلاً: البرهان الأول: برهان الإنفصال، أي: (انفصال النفس عن الجسم في الإستغناء عن آلاته؛ فاذا حصل لها العقل المستفاد لم تحتج إلى التعلق بالجسم؛ فالنفس صورة عقلية، وكلّ صورة عقلية لا تفنى؛ فالنفس لا تفنى)[2] وأيضًا طبيعة الحياة للنفس فإنَّ: (النفس حيّة بالطبع، والجسم حيٌّ بالعرض... فيكون للجسم الموت الذي هو طبعه، وللنفس الحياة المحضة التي هي طبيعتها؛ فكلُّ نفس حية بالطبع، وكلّ حيّ بالطبع لا يموت، فالنفس لا تموت)[3]. وأيْضًا مخالفة النفس الإنسانية للنفس الحيوانية دليل على بقاء الأولى وفناء الثانية (فالنفس الإنسانية – الناطقة – مباينة للنفس الحيوانية؛ لأنَّها عالمةٌ وعاملةٌ وفاضلةٌ وزاهدةٌ في الشهوات البدنية وراغبةٌ في اللذات الروحية والحيوانية – بعكس ذلك – فكلُّ عالم عاقل فاضل جوهر مفارق - وكل ما هو جوهر مفارق لا يموت – فالنفس لا تموت)[1]. وأيْضًا: (الفضائل الروحانية من رضوان

---

(١) معارج القدس: ص١٣٠ .

(٢) بد العارف، لابن سبعين: ص٣٠٧ –٣٠٨ .

(٣) بد العارف، لابن سبعين: ص٣٠٨-٣٠٩ .

(١) المصدر نفسه: ص٣٠٩ .

الله، وما هو من رضوان الله لا ينعدم، والنفس روحانيّة فاضلة؛ فالنفس لا تنعدم، وأيْضًا الموت معقوله نقص التركيب، والمركّب غير روحاني والجسد الإنساني مركّب، والنفس الإنسانية روحانية؛ فالجسد يموت، والنفس لا تموت)[١]. وهذا البرهان هو تفصيل لبرهان الإنفصال عند ابن سينا.

ثانيًا: البرهان الثاني: الذي يتعلق بمفهوم الموت للجسم، والحياة للنفس:(فمفهوم الموت ترك النفس استخدامها للجسم، ومعقول استعمالها له، والموت صفة للجسم، والحياة صفة للنفس فصفة النفس ضد صفة الجسم، والجسم يفسد، فالنفس لأجل طلب الغد لا تفسد. وأيضًا الحي لا يموت، فإنّه لو مات الحي، لكان الموت أقدم منه بالطبع، ولو كان الموت مقدّمًا على الحياة لوجب أنَّ الموت يفعل الحياة، وهذا شنيع)[٢].

ثالثًا: البرهان الثالث: وهو الذي يتعلق بالبسيط وصفاته؛ فمن أهم صفاته أنَّه ينحل لمثله، وإذا كانت صفته الحياة؛ فإنَّه ينحل إليها. يقول ابن سبعين: (المركّب من البسائط ينحل إلى بسائط، والإنسان مركّب من شيئين روحاني وجسماني – فالجسم يلحق مثله الذي تركَّب منه وكذلك روحه يلحق بمثله الذي هو منه... والإنسان مركَّب من فاسد وغير فاسد؛ فبعض الإنسان يفسد، وبعضه لا يفسد، وبعضه الفاسد جسمه، وبعضُه الذي لا يفسد هو روحه؛ فجسم الإنسان يفسد ونفسه لا تفسد)[١] . وأيضًا من صفات البسيط أنَّه مبتدع بغير زمان:(فكلُّ جوهر مبسوط قائم بنفسه اعني ذاته: فإنَّه مبتدع بغير

(١) المصدر نفسه: ص٣٠٩-٣١٠ .

(٢) المصدر نفسه: ص٣١٠ –٣١١ .

(١) بد العارف: ص٣٠٩ – ٣١٠ .

زمان، وهو في جوهريته اعلى الجواهر الزمانية. والدليل على ذلك أنَّه غير متكون من شيء آخر؛ لأنّه قائمٌ بذاته، والجواهر المكوّنة من شيء هي الجواهر المركّبة الواقعة تحت الكون؛ فقد تبين أنّ كلَّ جوهر قائم بذاته، إنَّما هو في زمان، وأنّه أرفع وأعلى من الزمان ومن الأشياء الزمانية. والنفس الناطقة جوهر قائمٌ بنفسه بسيط؛ فهي غير داخلة تحت الزمان، وما لا يدخل تحت الزمان لا يموت، فإنَّ الموت لا يعقل إلَّا في الزمان...؛ فالنفس حيّة بعد الموت المنسوب للجسم)[١]

أمَّا أصحاب الإتجاه الإشراقي؛ فيوجز السهروردي براهين وجود النفس وبقائها، وعلى النحو الآتي:

البرهان الأول: الإنسان لا يغفل أبدًا عن ذاته، ولكن قد يغفل أحيانًا عن جزء من جسمه، أو عضو من أعضائه، ولو كانت ذاته هي مجموع أجزاء جسمه لما كان شاعرًا بها أثناء عدم شعوره، بأيِّ جزء من جسمه، وإذن فالنفس وهي محل الشعور شيء آخر غير الجسم وأجزائه[٢]. وبناء على ذلك؛ فإنَّه (ما من جزء من أجزاء بدنك إلَّا وتنساه احيانًا، فلو كنت أنت هذه الجملة، ما كان يستمر شعورك بذاتك مع نسيانها، فأنت وراء هذا البدن وأجزائه)[١].

البرهان الثاني: وهو استمرار النفس على حالها دون تبدل، أو تغير مهما حدث للبدن، أو أجزائه؛ فإنّ (بدنك أبدًا في التحللّ والسيلان... ولو كنت أنت هذا البدن أو جزءًا منه لتبدّل انائيتك كلّ حين، ولَمَا دام الجوهر المدرك منك. فأنت أنت لا ببدنك. وكيف يكون، ويتحلّل وليس عندك منه

---

(١) المصدر نفسه: ص٣١٢-٣١٣ .

(٢) مقدمة تحقيق كتاب هياكل النور، مُحَّد علي أبو ريان: ص٢٣ .

(١) هياكل النور:ص٤٩ .

خبر؟ فأنت وراء هذه الأشياء)[١]، وهذا يشابه دليل الإنفصال الذي ساقه ابن سينا لبيان إنفصال النفس عن البدن؛ إذْ بهذا الإنفصال يتحقق وجودها مستقلة عنه، وقد يسمّى أيضًا (برهان الإستمرار كما ورد عند ابن سينا بنفس العبارات)[٢].

ويقرِّر السهروردي أنَّه: (لما كان الغداء يتحول إلى أجزاء من الجسم، وكان معنى هذا أنَّ الجسم يتخذ دائمًا اشكالًا متغيرة، وكنَّا لا نشعر بتغيرات مماثلة في نفوسنا. كان ذلك دليلاً على أنَّ النفس شيء آخر غير الجسم)[٣].

البرهان الثالث: ومفاده أنَّ النفس قادرة على إدراك معان مجردة؛ فلابّد إذن من أنْ تكون ذات طبيعة مجردة. ويذهب السهروردي إلى أنَّه يكفي أنْ نبرهن على أنَّ النفس شيء آخر غير الجسم ليكون ذلك دليلاً على وجودها[١]، وهذا البرهان الثالث هو (برهان يتعلق بوظيفة النفس في إدراك المعاني وتجريد صور الاشياء واستقبالها من مادتها)[٢]. واذا تباينت مادتها، وعقلتها بتباينها دون مقدار؛ فنفسك ليست بذات مقدار؛ فهي ليست بجسم: (فلا تدرك أنت شيئًا إلاَّ بحصول صورته عندك، فإنَّه يلزم أن يكون ما عندك من الشيء الذي أدركته مطابقًا له، وإلا لم تكن أدركته كما هو... وعقلت معان يشترك فيها كثيرون، فإنّك عقلتها على وجه يستوي نسبتها إلى الفيل

---

(١) المصدر نفسه: ص٤٩ .

(٢) المذهب الإشراقي، مُحَّد جلال شرف: ص١٨١ .

(٣) مقدمة تحقيق هياكل النور: ص٢٤ .

(١) المصدر نفسه: ص٢٤ .

(٢) المذهب الإشراقي، مُحَّد جلال شرف: ص١٨١ .

والذبابة؛ فصورتها عندك غير ذات مقدار؛ لأنَّها تطابق الصغير والكبير، فمحلها منك غير مقتدر، وهو نفسك الناطقة، لأنَّ ما لا يتقدر لا يحمل في جسم، فنفسك غير جسم ولا جسمانية)[١]،

ويقرر السهروردي بقاء النفس اعتمادًا على جزمه بجوهريّتها؛ إذ يقول: (والنفس باقية بعد البدن، ومن أقرب ما يحتج به: أنَّ النفس جوهر غير منطبع مباين عن البدن، وعلّته الفياضة باقية، وليس له مع البدن إلّا علاقة شوقية، والعلاقة إضافية، ومن أضعف الأعراض الأضافة؛ فاذا بطل البدن ينقطع تلك العلاقة؛ فلو بطلت النفس ببطلان الإضافة؛ لكان الجوهر يتقوم وجوده بأضعف الأعراض التي هي الإضافة وهو محال)[٢] .

---

(١) هياكل النور، للسهروردي: ص٥٠ .

(٢) كتاب المشارع والمطارحات، للسهروردي: ص٤٩٦ .

❖ **فإنْ قلتَ: ما الدليلُ على بقائِهما؟ قلتُ: أمَّا الكفارُ فقد وردَ عن النبي ﷺ مرَّ بقَلِيبِ بدْرٍ؛ فخاطبَ أمواتَ الكفَّارِ بقوله: (إنِّي وجدتُ ما وعدِني ربي حقّا؛ فهلْ وجدتُم ما وعدَكُم ربُكُم حقّا)؟ فقيل للنبيّ ﷺ: أتخاطبُ عِظامًا أرمَت؟ فقال ﷺ: (والذي نفسي بيدِه ما أنْتُم بأسمعَ لما أقولُ منْهم؛ لكنُّهم لا يُجيبون).**

وأمَّا المؤمنون؛ فقد ثبتَ أيْضًا أنَّه ﷺ خاطبَهم، وسلَّمَ عليهم، وثبتَ أيضًا في الحديثِ الصحيحِ النبوي، عِلْمُ الميْتِ بمَنْ يزورُه في قبْرِه، وفرحُه بزائِره، وردُّه سلامَه، وتأذيه بمَنْ يَجْلِسُ على قبْرِه، وفي البخاري أنَّ أحدَ الصحابةِ جلسَ على قبرٍ، ولمْ يَعْلم أنَّه قبرٌ؛ فسمِعَ قراءةَ الميْتِ سورةَ المُلْكِ من داخلِ قبرِه . وبالجُمْلة فما ذكرْنا من عدمِ فناءِ الأجسامِ اللطيفة، والأرواحِ، وعِلْمِ الأمواتِ جميعًا بزوّارِهم، وسماعِهم أقوالَهم، ومخاطبتِهم؛ بلْ تميزُهم بقّوةِ العِلْمِ والسماعِ عن الأحْياءِ صحيحٌ ثابتٌ بحيثْ يُخْشى على مُنكِرِه الكفر. ناهيك دليلاً على ما قلْنا قولُه تعالى: (ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون) آل عمران:١٦٩، والأحاديثُ التي سبقَتْ، وما وردَ في كُتُبِ الصحاحِ،

يتعرّض الدوّاني هنا لأدّلة نقلية، وهي بخلاف ما اشترطه على نفسه أوّلاً في تأليف هذه الرسالة في التزام الدليل العقلي لإلزام الخصماء؛ فيورد جملة من النصوص تدلِّلُ على بقاء النفس، ومنها:

- حادثة قليب بدر، وفيها " أنَّ نبيَّ الله ﷺ أمر يوم بدر بأربعة وعشرين رجلاً من صناديد قريش؛ فقذفوا في طَويٍّ من أطْواء البدر خبيث مُخْبِثٍ، وكان

إذا ظهر على قوم أقام بالعرصة ثلاث ليال، فلمّا كان ببدر اليوم الثالث أمر براحلته فشدّ عليها رحله، ثم مشى وتبعه أصحابه، وقالوا: ما ينطلق إلاَّ لبعض حاجته حتى قام على شَفَة الرَّكِيّ[1]؛ فجعل يناديهم بأسمائهم وأسماء آبائهم: يا فلان بن فلان، ويا فلان ابن فلان، أيسُرُّكم أنَّكم أطعتم الله ورسوله؟ فإنَّا قد وجدنا ما وعدنا ربُّنا حقًّا؛ فهل ما وجدتم ما وعد ربُّكم حقًّا؟، فقال عمر: يا رسول الله ما تُكَلِّمُ من أجساد لا أرواح لها؛ فقال: والذي نفس مُحَّد بيده ما أنتم بأسمعَ لما أقولُ منهم!" [2].

ويبدو من الحديث صراحة أنَّ الرّوح تعود إلى الجسد، وإلاَّ كيف يتكلّم ﷺ مع أجساد لا أرواح فيها، لكن الإطلاع على دقائقها غير يسير؛ فلا ندري حقيقتها أو كيفيتها، أو كيفية أنَّ أرواح الموتى تظل حائمة حول أجسادهم، ومن هنا يتصور معنى عذاب القبر ونعيمه، وكان النبي ﷺ إذا افرغ من دفن الميت وقف عليه، وقال: (استغفروا لأخيكم وسلوا له التثبيت؛ فإنَّه الآن يسأل)[3] .

---

(١) شفة الركي: طرف البئر. ينظر، فتح الباري: (٢٥/١).

(٢) صحيح البخاري: (٧٦/٥، ح- ٣٩٧٦) .

(٣) المستدرك على الصحيحين: (٢٦/١، ح- ١٣٧٢).

ويسوق الرازي اثني عشر دليلاً يحتج بها على أنَّ النفس باقية بعد فناء البدن مخالفًا الأشاعرة[1] الذين يرون: (أنّ الرّوح عرض، وأنَّها ليست شيئًا آخر سوى الحياة، وعلى هذا لا بقاء لها بعد فناء البدن)[2].

وأمَّا الأدّلة فمنها عشر أدلة عقلية، ودليلان نقليّان، وفيما يأتي إيجاز لهذه الأدّلة والحجج:

الحجة الأولى: أنَّ نسبة العلاقة بين النفس والبدن نسبة واحدة، لا غير وهي أنَّ البدن دار مملكة لذلك الجوهر ومحلّ تصرفه؛ فخراب الدار لا يعني انعدام المالك، أو تغير حاله في حال من أحواله[3].

الحجة الثانية: وهي أنَّ اتصاف النفس "بالحياة والعلم والقدرة" جعلها موقوفة على صلاح البدن دون توقف البدن على صلاح النفس؛ لأنَّ ذلك

---

(١) من الطبيعي أن يقول الاشاعرة بذلك؛ فهم أنصار مذهب الجوهر الفرد، وهم لا يرون في الوجود إلاَّ الجوهر وأعراضه، ونظرية الخلق المستمر التي هي جزء متمم لهذه النظرية تقضي بأنْ يكون الجسم وأعراضه في تجدد دائم؛ فالله يخلق الأجسام وأرواحها التي هي عرض لها دون إنقطاع، والعرض لايبقى زمانين، وبهذا تكون روح الإنسان في تغير مستمر؛ بل وصل الحال بأبي الحسن إلى الشك بروحية النفس، ينظر: مقالات الاسلاميين: ص٣٣٧، الرّوح، لابن القيم: ص١٧٨، في الفلسفة الإسلامية، منهج وتطبيقه: (١/١٣٠).

(٢) مقالات الإسلاميين، للأشعري: ص٣٣٧، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، للرازي: ص١٦٤.

(٣) المطالب العالية، للرازي: (٧/٢١٣) .

دور، والدور باطل؛ فلزم من ذلك(ان النفس لا تموت بموت البدن، ولا يفسد شيء من صفاتها بفساد البدن)[١].

الحجة الثالثة: وهي أنّه (لو ماتت النفس بموت البدن، لضعفت بضعف البدن، وهي لما كانت لا تضعف بضعفه، وجب أنْ لا تموت بموت البدن)[٢].

الحجة الرابعة: وهي (أنَّ الأعراض القائمة بالأجسام أضعف وجودًا من تلك الأجسام، والأجسام أضعف وجودًا من الموجود المجرد القائم بالنفس؛ فيلزم أنْ تكون الأعراض أضعف بكثير من الموجود المجرد. إذا كان كذلك وجب القطع بأنّ موت البدن لا يوجب موت النفس)[٣].

الحجة الخامسة: وهي (أنَّ النفس لا تمرض بمرض البدن؛ فوجب أنْ لا تموت بموت البدن)[٤].

الحجة السادسة: وهي أنَّه لما كانت النفس في ذاتها جوهرًا مجرّدًا، والبدن بالنسبة لها (الجانب الأخس والأدون العاري عن التأثير والفعل، وكون النفس مستنيرة بأنوار معارف عالم الآله، عبارة عن تعلقها بالجانب الأفضل الأكمل الذي هو ينبوع القوة والبقاء والدوام – وبالنظر إلى نسبة التعلق – وجب أن لا تموت النفس بموت البدن)[٥].

---

(١) المطالب العالية: (٢١٤/٧) .

(٢)المصدر نفسه: (٢١٤/٧).

(٣) المصدر نفسه: (٢١٦/٧) .

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه: (٢٢٠/٧-٢٢١) .

الحجة السابعة: وهي (أنَّ النفس لها قوتان نظرية، وهي القوة التي باعتبارها تقوى على استفادة العلوم التصورية والتصديقية من عالم المجردات، وعملية، وهي القوة التي باعتبارها تقوى على تدبير البدن على التصرف فيه...، وأنَّ النفس غنية في قوتها النظرية والعملية عن البدن ... والغني مطلق عن الشيء، لا يجب فساده عند فساد ذلك الشيء)(١).

الحجة الثامنة: هي أنَّنا لو افترضنا عدم بقاء النفس؛ فإنَّ غاية السعادة لها هي هذه اللذات الجسمانية، والراحات البدنية (فثبت أنَّه لو لم تكن النفس باقية، لكان الإنسان أخسّ الحيوانات، لكن التالي باطل؛ فإنَّ بديهة العقل حاكمةٌ بأنَّ الإنسان كالملك، وسائر الحيوانات كالعبيد له، وأنَّ الإنسان العاقل كالملك، والجهال كالعبيد له، وذلك يدلّ على أنَّ النفس باقية بعد الموت)(٢)؛ لأنَّها تطلب اللذات غير الجسمانية التي تستحقها النفس بعد فناء البدن .

الحجة التاسعة: وهي مرتبطة بالتي قبلها؛ إذ أنَّ الإنسان كلما ابتعد (عن اللذات الجسمية كالأكل والشرب والوقاع وأعرض عن طلب الرئاسة في الدنيا لتفوق على الأقران، فإنَّه يعظم قدر هذا الإنسان في عقولهم... ولو لم تكن النفس باقية لكان كمال السعادة في الاستكثار من هذه اللذات، وكمال الشقاوة في التقليل منها، والتالي كاذب فالمقدم كاذب مثله... فوجب أن يكون القول بأنَّ النفس غير باقية باطلاً قطعًا)(٣).

---

(١) المطالب العالية : (٧/٢٢٠-٢٢١) .

(٢) المصدر نفسه:(٧/٢٢٢) .

(٣) المصدر نفسه: (٧/٢٢٢– ٢٢٣) .

الحجة العاشرة: ومفادها (أنَّ الانسان يجب أنْ يكون مخلوقًا للخير والراحة، وإلاَّ لكان إمَّا مخلوقًا للشرِّ والإيذاء، أو لمحض العبث، كلاهما لا يليق بالحكيم الرحيم، فثبت أنَّه مخلوقٌ للخير والرحمة، ثم ذلك الخير والرحمة، إمّا أنْ يكون حاصلاً قبل الموت أو بعده، والأوّل باطل، لأنَّ الدنيا مملوءة من الشرور والآفات والمكروهات والمخافات؛ فوجب أنْ يكون محلّ تلك الخيرات ما بعد الموت، وذلك يوجب القطع بأنَّ النفس لا تموت بموت البدن)[١].

والحجة الحادية عشر: (أنَّ الدلائل العقلية والنقلية متطابقة على أنَّه لابّد من البعث والقيامة)[٢].

والحجة الثانية عشر: (الآيات والأخبار الكثيرة الدَّالة على أنَّ النفس تبقى بعد موت الجسد)[٣].

والرازي يخالف الاشاعرة هنا؛ إذ يتفق الأشاعرة على أركان رئيسة في العقيدة؛ ففي الركن الحادي عشر المتعلق بـ(فناء العباد، وأحكامهم في المعاد أنَّ الله سبحانه قادر على إفناء جميع العالم جملة وعلى فناء بعض الأجسام مع بقاء بعضها... وقالوا أنَّ الله عز وجل يعيد في الآخرة الناس وسائر الحيوانات التي ماتت في الدنيا خلاف قول من زعم أنه إنَّما يعيد الناس دون الأحياء الباقين، وقالوا بدوام نعيم الجنة على أهلها؛ أو دوام عذاب النار على المشركين والمنافقين، خلاف من زعم أنَّهما يفنيان... وقالوا بأنَّ الخلود في النَّار لا يكون إلاَّ

---

(١) المطالب العالية: (٢٢٤/٧).

(٢) المصدر نفسه: (٢٢٤/٧).

(٣) المصدر نفسه: (٢٢٤/٧) .

للكفرة... وقالوا بإثبات السؤال في القبر وبعذاب القبر لأهل العذاب، وقطعوا بأنَّ المنكرين لعذاب القبر يعذبون بالقبر. وقالوا: بالحوض والصراط والميزان)[1].

(١) الفرق بين الفرق، للبغدادي: ص٣٣٨ –٣٣٩.

❖ **فإنْ قلتَ: إذا كان أمواتُ المؤمنين والكفارِ متساوين في هذا الأمْرِ؛ فما الفرقُ بين أمواتِ هؤلاءِ، وهؤلاءِ؟ قلتُ: كما أنَّ عالَمَ الشهادةِ الذي هو عالَمُ الدنْيا فيه المسجونُ والمطْلَقُ، والمنَعَّمُ والمُعَذَبُّ، وذوْ المَناصبِ الرّفيعة والأراذِلُ، والجَنانُ والمزابِلُ، كذلك عالَمُ البرْزخِ؛ فالمؤمنون والأنبيْاءُ والأوْلياءُ يَعْلمون بالزّوارِ، ويَسمعون كلامَهُم مِنْ مقاماتِهم الجَليلةِ، وهُمْ مُنَعَّمُون بأنواعِ النِعم على قدْر مراتبِهم، وأمّا الكفارُ والعصاةُ؛ فإنَّهُم يسمعون من مقاماتِهم السافلةِ السيئةِ المنتنةِ النجسةِ، وهم مُعذَّبُون بأنواعِ العذاب على قدْرِ مراتبِهم.**

يشير المصنف هنا الى تساوي حال الأموات حال الأحياء في داري الدنيا والبرزخ؛ فكما أنَّ التفاوت حاصلٌ بين الأحياء في عالم الشهادة، وأنَّ منهم من هو معذب، ومسجون، وذو المنصب الرذيل، ومنهم من ليس كذلك؛ فهناك المنَعمُّ والمطلق، وذو المنصب الرفيع، وكذلك الحال في عالم البرزخ؛ فهناك تفاوت بين الأنبياء والأولياء، فمنهم المؤمنون الذين يعلمون، ويسمعون بزائريهم من مقاماتهم العالية، ومنهم الكفار والعصاة الذين يسمعون من مقاماتهم السافلة النجسة.

يقول ابن تيمية: "يسمع الميت في الجملة كما ثبت في الصحيحين عن النبيِّ أنه قال: "يسمع خفق نعالهم حين يولون عنه"[١].

وثبت عن النبيّ: "أنَّه ترك قتلى بدر ثلاثاً ثم أتاهم؛ فقال: "يا أباجهل بن هشام، يا أمية بن خلف، يا عتبة بن ربيعة، يا شيبة بن ربيعة، هل وجدتم ما وعدكم ربكم حقًّا؛ فإني وجدتُ ما وعدني ربي حقًّا"؛ فسمع عمر ﵁؛ فقال:

---

(١) صحيح البخاري: (٢/٩٠،ح-١٣٣٨)، مسلم: (٤/٢٢٠٠،ح-٢٨٧٠).

يا رسول الله كيف يسمعون، وأنّى يجيبون، وقد جيفوا؟ فقال: "والذي نفسي بيده ما أنت بأسمع لما أقول منهم، ولكنّهم لا يقدرون أن يجيبوا" ثم أمر بهم؛ فسحبوا في قليب بدر" وكذلك في الصحيحين عن عبدالله بن عمر، أنَّ النبيَّ ﷺ وقف على قليب بدر؛ فقال: هل وجدتم ما وعدكم ربكم حقًّا؟ وقال: إنَّهم يسمعون الآن ما أقول"، وقد ثبت عنه في الصحيحين من غير وجه أنَّه كان يأمر بالسلام على أهل القبور، ويقول: "قولوا السلام عليكم أهل الديار من المؤمنين والمسلمين، وإنَّا إن شاء الله بكم لاحقون، ويرحم الله المستقدمين منا ومنكم والمستأخرين، نسأل الله لنا ولكم العافية، اللهم لا تحرمنا أجرهم، ولا تفتنا بعدهم، واغفر لنا ولهم"(١)، وهذا خطاب لهم وإنَّما يُخاطَب من يسمع، وروى ابن عبد البر عن النبيِّ أنَّه قال: "مامن رجل يمر بقبر رجل كان يعرفه في الدنيا؛ فيسلّم عليه إلاَّ ردَّ اللهُ عليه روحَه حتى يردَّ عليه السلام"(٢).

وفي السنن عنه أنَّه قال: "أكثروا من الصلاة عليَّ يوم الجمعة؛ فإنَّ صلاتكم معروضة عليَّ؛ فقالوا: يا رسول الله، وكيف تُعرض صلاتُنا عليك، وقد أرمت يعني صرت رميمًا؛ فقال: إنَّ الله تعالى حرّم على الأرض أنْ تأكل لحوم الأنبياء"(٣) وفي السنن، أنَّه قال: "إنَّ الله وكلَّ بقبري ملائكة يبلغوني عن أمتي السلام"(٤)؛ فهذه النصوص وأمثالها تبيّن أنَّ الميت يسمع في الجملة كلام الحي،

---

(١) صحيح البخاري: (٦٧١/٢،ح-٩٧٥)، مسلم: (٦٦٩/٢، ح-٩٧٤).

(٢)الاستذكار، لابن عبد البر: (١٨٥/١).

(٣) سنن ابن ماجه: (٣٤٥/١، ح-١٠٨٥).

(٤) الثابت في السنن: عن عبد الله بن مسعود ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: (إن لله ملائكة سياحين في الأرض يبلغوني من أمتي السلام) رواه النسائي: (٤٣/٣، ح-١٢٨٢).

ولا يجب أن يكون السمع له دائمًا؛ بل قد يسمع في حال دون حال كما قد يعرض للحي؛ فإنَّه قد يسمع أحيانًا خطاب من يخاطبه؛ وقد لا يسمع لعارض يعرض له، وهذا السمع سمع إدراك ليس يترتب عليه جزاء، ولا هو السمع المنفي بقوله تعالى: ﴿ إِنَّكَ لَا تُسْمِعُ ٱلْمَوْتَىٰ ﴾ فإنَّ المراد بذلك سمع القبول والإمتثال؛ فإنَّ الله جعل الكافر كالميت الذي لا يستجيب لمن دعاه، وكالبهائم التي تسمع الصوت، ولا تفقه المعنى؛ فالميت وإن سمع الكلام، وفقه المعنى؛ فإنَّه لا يمكنه إجابة الداعي ولا امتثال ما أمر به، ونُهي عنه؛ فلا ينتفع بالأمر والنهي، وكذلك الكافر لا ينتفع بالأمر والنهي، وإنْ سمع الخطاب، وفهم المعنى، كما قال تعالى: ﴿ وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ ﴾ وأما رؤية لميت؛ فقد روي في ذلك آثار عن عائشة وغيرها... هل تعاد روحه إلى بدنه ذلك الوقت، أم تكون ترفرف على قبره في ذلك الوقت وغيره؟ فإنَّ روحه تعاد إلى البدن في ذلك الوقت كما جاء في الحديث، وتعاد أيضًا في غير ذلك، وأرواح المؤمنين في الجنَّة كما في الحديث الذي رواه النَّسائي ومالك والشافعي وغيرهم "أنَّ نسمة المؤمن طائر يعلق في شجر الجنة حتى يرجعه الله إلى جسده يوم يبعثه" وفي لفظ "ثم تأوى إلى قناديل معلقة بالعرش" ومع ذلك؛ فتتصل بالبدن متى شاء الله، وذلك في اللحظة بمنزلة نزول الملك وظهور الشعاع في الأرض وانتباه النائم، وهذا جاء في عدة آثار أنَّ الأرواح تكون في أفنية القبور، قال مجاهد الأرواح تكون على أفنية القبور سبعة أيام من يوم دفن الميت لا تفارقه؛ فهذا يكون أحيانًا، وقال مالك بن أنس: بلغني أنَّ الأرواح مرسلةٌ تذهب حيث شاءت، والله أعلم"[١].

---

(١) مجموع الفتاوى، لابن تيمية: (٣٦٢/٤).

ويعقد ابن القيم في كتابه "الرّوح" مسألة بعنوان: هل تعرف الأموات زيارة الأحياء وسلامهم أم لا؟، فيقول:

(وفي الصحيحين عنه من وجوه متعددة أنَّه أمر بقتلى بدر؛ فألقوا في قليب[1] ثم جاء حتى وقف عليهم، وناداهم بأسمائهم يا فلان ابن فلان، ويا فلان ابن فلان، هل وجدتم ما وعدكم ربَّكم حقًّا؛ فإنِّي وجدت ما وعدني ربي حقًّا. فقال له عمر يا رسول الله ما تخاطب من أقوام قد جيفوا، فقال والذي بعثني بالحق ما أنتم بأسمع لما أقول منهم، ولكنهم لا يستطيعون جوابًا[2]، وثبت عنه صلى الله وآله وسلم أنَّ الميت يسمع قرع نعال المشيعين له إذا انصرفوا عنه[3]، وقد شرع النبيُّ لأمته إذا سلموا على أهل القبور أن يسلموا عليهم سلام من يخاطبونه؛ فيقول السلام عليكم دار قوم مؤمنين، وهذا خطاب لمن يسمع، ويعقل، ولولا ذلك لكان هذا الخطاب بمنزلة خطاب المعدوم والجماد. والسلف مجمعون على هذا، وقد تواترت الآثار عنهم بأنَّ الميت يعرف زيارة الحي له ويستبشر به، قال أبو بكر عبد الله بن مُحَّد بن عبيد بن أبى الدنيا في كتاب القبور" باب معرفة الموتى بزيارة الأحياء" حدثنا مُحَّد بن عون، حدثنا يحيى بن يمان، عن عبد الله بن سمعان، عن زيد بن أسلم عن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت: قال رسول الله ما من رجل يزور قبر أخيه، ويجلس عنده إلاَّ استأنس به،

(١) وهو حفرة رميت فيها جيف كفار قريش المقتولين ببدر. ينظر: صحيح مسلم، شرح مُحَّد فؤاد عبد الباقي: (٦٤٣/٢) .

(٢) البخاري: (٣٣٦/١٣- ح٣٩٧٩)، ومسلم : (٢٢٠٣/٤- ح٢٨٧٤) .

(٣) أورده البخاري في صحيحه : (١١٣/٢- ح١٣٣٨) .

وردَّ عليه حتى يقوم[1]، حدثنا مُحَّد بن قدامة الجوهرى، حدثنا معن بن عيسى القزاز، أخبرنا هشام ابن سعد، حدثنا زيد بن أسلم، عن أبى هريرة رضى الله تعالى عنه قال: إذا مرَّ الرجل بقبر أخيه يعرفه فسلَّم عليه ردَّ عليه السلام، وعرفه، وإذا مرَّ بقبر لا يعرفه؛ فسلَّم عليه ردَّ عليه السلام[2]... وأبلغ من ذلك أنَّ الميت يعلم بعمل الحى من أقاربه وإخوانه، قال عبد الله بن المبارك: حدثنى ثور بن يزيد، عن ابراهيم، عن أبى أيوب، قال: تُعرض أعمال الأحياء على الموتى؛ فإذا رأوا حسنًا فرحوا، واستبشروا، وإن رأوا سوءًا، قالوا اللهم راجع به[3]، وذكر ابن أبى الدنيا، عن أحمد بن أبى الحواري قال: حدثني مُحَّد أخى،

---

(١) أخرجه ابن عبد البر في الاستذكار: (١/١٨٤) .

(٢) قال الحافظ العراقي في (تخريج الاحياء): حديث عائشة أخرجه ابن أبي الدنيا في القبور وفيه عبد الله بن سمعان، ولم أقف على حاله، ورواه ابن عبد البر في التمهيد من حديث ابن عباس نحوه وصححه عبد الحق الأشبيلي (ص١٨٧٤-ح٣) ينظر: المغني عن حمل الأسفار في الأسفار تخريج ما في الإحياء من الأخبار (مطبوع بهامش إحياء علوم الدين)، لأبي الفضل زين الدين العراقي، وقال الحافظ ابن رجب في " أهوال القبور" (٨٦) "رواه عبد الله بن سمعان وهو متروك" .

(١) أخرج الطبراني في مسند الشاميين: (٢/٣٨٢، ح-١٥٤٤) عن أَبي أيوب الأَنصاري، أَن رسول اللَّه ﷺ، قال: " إن نفس المؤمن إذا قبضت تلقاها أهل الرحمة من عباد الله كما تلقون البشير من أهل الدنيا , فيقولون: أنظروا صاحبكم يستريح، فإنه كان في كرب شديد , ثم يسألونه: ما فعل فلان وفلانة؟ هل تزوجت؟ فإذا سألوه عن الرجل قد مات قبله؛ فيقولون هيهات قد مات ذاك قبلي؛ فيقولون ﴿ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيۡهِ رَٰجِعُونَ ﴾ [البقرة: ١٥٦] ذُهِبَ به إلى أهل الهاوية؛ فبئست الأم وبئست المربية , إنَّ أعمالكم تعرض على أقاربكم وعشائركم من أهل الآخرة؛ فإنْ كان خيرًا؛ فرحوا، =

قال: دخل عبّاد بن عبّاد على إبراهيم بن صالح، وهو على فلسطين؛ فقال: عظني! قال: بم أعظك، أصلحك الله؟ بلغني أنَّ أعمال الأحياء تعرض على أقاربهم الموتى؛ فانظر ما يعرض على رسول الله من عملك؛ فبكى إبراهيم حتى اخضلّت لحيته. وهذا باب فيه آثار كثيرة عن الصحابة، وكان بعض الأنصار(١) من أقارب عبد الله بن رواحة يقول: اللهم إنّي أعوذ بك من عمل أخزى به عند عبد الله بن رواحة، كان يقول ذلك بعد أن استشهد عبد الله، ويكفي في هذا تسمية المسلم عليهم زائرًا، ولولا أنَّهم يشعرون به لما صحَّ تسميته زائرًا؛ فإنَّ المزور إن لم يعلم بزيارة من زاره لم يصح أنْ يقال زاره، هذا هو المعقول من الزيارة عند جميع الأمم، وكذلك السلام عليهم أيضًا؛ فإنَّ السلام على من لا يشعر، ولا يعلم بالمسلم محال، وقد علّمَ النبيُّ أمته إذا زاروا القبور أنْ يقولوا سلام عليكم

=

واستبشروا, وقالوا: اللّهم هذا فضلك ورحمتك؛ فأتم نعمتك عليه، وأمته عليها, ويعرض عليهم عمل المسيء؛ فيقولون: اللهم ألهمه عملاً ترضى به عنه، وتقربه إليك ".

(١) هو أبو الدرداء؛ فقد كان يقول من دعائه بعد استشهاد عبدالله: اللهم أني أعوذ بك من عمل أخزى به عند (ابن خالي)عبدالله بن رواحة (شهيد مؤتة في السنه ٤ للهجرة)؛ فقالت أم الدرداء أيعرف ذلك؟ فقال: إنَّ الميت ليخزى بعمل الحي، ويثبت هذا المعنى قول رواحة بن عبدالله بن رواحة رضي الله عنهما :إني كلما عملت خيراً رأيت أبي مبتسمًا في المنام، ويقول جزاك الله خيرًا لقد شرفتني بين أهل القبور، وقال: إذا إرتكبتُ سيئةً رأيت أبي عاضًّا على أصبعه ويقول لقد أخزيتني يا بني؛ فلا تعد فإني لا أستطيع مقابلة أهل القبور. أخرجه ابن المبارك في كتاب الزهد: ص٤٢.

أهل الديار من المؤمنين والمسلمين وإنَّا إنْ شاء الله بكم لاحقون يرحم الله المستقدمين منا ومنكم والمستأخرين نسأل الله لنا ولكم العافية، وهذا السلام والخطاب والنداء لموجود يسمع ويخاطب ويعقل ويرد، وإنْ لم يسمع المسلم الردَّ، وإذا صلَّى الرجل قريبًا منهم شاهدوه، وعلموا صلاته، وغبطوه على ذلك)(١).

ثم يقول ابن القيم في فصل آخر: "المسألة الثالثة وهى هل تتلاقى أرواح الأحياء وأرواح الأموات، أم لا؟، شواهد هذه المسألة وأدلتها أكثر من أن يحصيها إلاَّ الله تعالى، والحسُّ والواقع من أعدل الشهود بها؛ فتلتقي أرواح الأحياء والأموات كما تتلاقى أرواح الأحياء، وقد قال تعالى: ﴿ ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا ۖ فَيُمْسِكُ ٱلَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَـَٔايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾(٢) عن ابن عباس في هذه الآية، قال: بلغني أنَّ أرواح الأحياء والأموات تلتقي في المنام؛ فيتسآلون بينهم؛ فيمسك الله أرواح الموتى، ويرسل أرواح الأحياء إلى أجسادها... (٣) وقد دلَّ التقاء أرواح الأحياء والأموات أنَّ الحيَّ يرى الميت في منامه؛ فيستخبره، ويخبره الميت بما لا يعلم الحيّ؛ فيصادف خبره كما أخبر في الماضي والمستقبل، وربَّما أخبره بمال دفنه الميت في مكان لم يعلم به سواه، وربَّما أخبره بدين عليه، وذكر له شواهده وأدلته، وأبلغ من هذا أنَّه يخبر بما عمله من عمل لم يطلع عليه أحد من العالمين، وأبلغ من هذا أنَّه يخبره أنَّك تأتينا إلى

---

(١) الرّوح، لابن القيم: ص٨

(٢) سورة الزمر، الآية: ٤٢ .

(٣) تفسير القرطبي: (٥/٢٦٠) .

وقت كذا وكذا؛ فيكون كما أخبر، وربَّما أخبره عن أمور يقطع الحي أنَّه لم يكن يعرفها غيره...

وقال سعيد بن المسيب: التقى عبد الله بن سلام وسلمان الفارسي؛ فقال أحدهما للآخر: إنْ متَّ قبلي؛ فالقني؛ فأخبرني ما لقيت من ربِّك، وإنْ أنا متُّ قبلك لقيتك؛ فأخبرتك، فقال الآخر: وهل تلتقي الأموات والأحياء؟ قال: نعم أرواحهم في الجنة تذهب حيث تشاء، قال: فمات فلان؛ فلقيه في المنام؛ فقال توكّل، وأبشر؛ فلم أر مثل التوكل قط

وقال العباس بن عبد المطلب كنت أشتهي أن أرى عمر في المنام فما رأيته إلاَّ عند قرب الحول؛ فرأيته يمسح العرق عن جبينه، وهو يقول هذا أوان فراغي إن كاد عرشي ليهدّ لولا أنْ لقيت رءوفًا رحيمًا"[١].

وفي ختام هذا الفصل قال ابن القيم: "وبالجملة فهذا أمر لا ينكره إلاَّ من هو أجهل الناس بالأرواح وأحكامها وشأنها وبالله التوفيق"[٢].

---

(١) أخرجه ابن أبي الدنيا في المنامات : ص٢٣، ح٢٢ .

(٢) الرّوح، لابن القيم: ص٢٠وما بعدها.، ولا نكير في ما أشار إليه ابن القيم، لكن يبقى أن يقال أن التوسع في هذه المسائل وحشد المنامات والرؤى كدليل على ذلك ليس من مناهج العقول أيضًا، ومما يحتاج فيه إلى الدليل النقلي الصحيح.

❖ **فإنْ قلتَ: فأينَ مقرُ هذه الأجسامِ اللطيفة؟ وأينَ مقرُّ الأرواح؟ فاعلم أنّنا سمّينا في هذه الرسالةِ الاستعدادَ المُودَعَ في الأجسام الكثيفةِ لقبول الأجسام اللطيفة، وحلولها فيْها روحًا؛ لكونِ العقلِ والنقلِ يحكمانِ بحياةِ النائمِ، وأنَّه ليس بميْتٍ، وذلك بما يُشاهَدُ مِنْ تنفْسِ النائمِ وحركةِ نبضِه في حالِ نومِه، وإنْ كان جسمُه اللطيفُ مفارِقًا لجسمِه الكثيف، سائرًا في عالمِ البرزخِ بسببِ رُكُودِ حواسِّه بالنومِ الحاصلِ من الأبخرةِ المُرَّطِبةِ للجسمِ والدماغ، أوْ بسببِ الإغماءِ الحاصلِ من فساد المزاجِ، فهذا الروحُ لا يُعْلمُ مقّرُه ومكانُه. وعِلْمُ ذلك عنْدَ اللهِ تعالى.**

في تفسير العلاقة بين الرَوح والجسد يركّز الدوّاني كثيرًا على مصطلحي القوة والفعل أو الاستعداد والوجود؛ فالإستعداد عنده كما هو عند غيره في قبال القوة، والوجود في قبال الفعل، والرَوح في بدء تكونها هي محض استعداد وقوة، ولم تبلغ مرحلة الفعلية في أية جهة.لذلك فإنَّ النظرة التفكيكية التي سار عليها الدوّاني في إعطاء الأحكام كانت نابعة بالأساس من التصورات المختلفة للمصطلحات، وعليه فالدوّاني حين يتكلم هنا عن مستقر الأرواح؛ فإنَّما يتكلم عن الرَوح المطلقة من آسار الجسد الفاني ووقيوده البالية.

وقد جاءت النصوص متظافرة في بيان مستقر الأرواح منها ما تعرض المصّنف لذكره، ومنها غير ذلك، وقد حاول العلماء والباحثون توجيه تلك النصوص والتوفيق بينها، وسبق ذكر بعضها؛ كحديث ابن مسعود أنه قال: قال

رسول الله ﷺ: (أرواح الشهداء في حواصل طير خضر تسرح في الجنة حيث شاءت ثم تأوي إلى قناديل تحت العرش)[1].

وعن كعب بن مالك، أنَّ رسول الله ﷺ قال: (إنَّما نسمة المؤمن طائر يعلق في شجر الجنة حتى يرجعه الله إلى جسده يوم يبعثه)[2].

جاء في عمدة القاري: (قال أهل اللغة: يعني تأكل منها. قال ابن قرقول: بضم اللام، أي: تتناوله، وقيل: تشمه. وهذا الحديث عامٌّ وقد خصَّه القرآن العزيز باشتراط الشهادة. وقال الداودي: أرواح الشهداء في حواصل طير، وقال ابن التين: هذا لا يصحُّ في العقل، ولا في الإعتبار، لأنَّها إنْ كانت هي أرواح الطير؛ فكيف تكون في الحواصل دون سائر الجسد، وإنْ كان لها أرواح غيرها؛ فكيف يكون لها روحان في جسد؟ وكيف تصل لهم الأرزاق التي ذكر الله عزّ وجلّ. انتهى. وفيه نظر، لأنَّ مسلمًا أخرج في (صحيحه): عن مُحَمَّد بن عبد الله بن نمير، أخبرنا أبو معاوية، حدثنا الأعمش، عن عبد الله بن مرة، عن

---

(١) ثمَّة سؤال يورده صاحب المجالس الوعظية عن هذا الحديث: (وهو أن يقال كيف يجعل أرواح الشهداء في حواصل طير خضر إكرامًا لها مع أنَّ ذلك حصرٌ لها، وتضييقٌ عليها لا إكرام؟، وأجيب عنه بجوابين:

الأول: أن في قوله: «في حواصل طير خضر» بمعنى: على والمعنى: أنَّ أرواحهم في جوف طير خضر كقوله تعالى: (وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ)، وجائز أن يسمى الطير جوفًا؛ إذ هو محيط به ومشتمل عليه.

الثاني: أنَّه لا مانع من أن يكون في الأجواف حقيقة، ويوسعها الله لها حتى تكون أوسع من الفضاء) المجالس الوعظية في شرح أحاديث خير البرية ﷺ من صحيح الإمام البخاري، للسفيري: (٢/٢٢٢).

(٢) موطأ الإمام مالك بن أنس رواية ابن القاسم: (ص١٠٥، ح- ٧٢).

مسروق قال: سألنا عبد الله عن هذه الآية: ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ ... ﴾[1] الآية، فقال: إنَّا قد سألنا عن ذلك، فقال: أرواحهم في جوف طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش تسرح من الجنة حيث شاءت، ثم تأوي إلى تلك القناديل ... الحديث[2]

وروى الحاكم على شرط مسلم من حديث، قال رسول الله، ﷺ: (لما أصيب إخوانكم بأحد...) الحديث، ذكرناه عن قريب، وروى ابن أبي عاصم من حديث ابن مسعود: (أنَّ الثمانية عشر من أصحاب رسول الله، ﷺ، جعل الله أرواحهم في الجنة في طير خضر)

وفي لفظ: (أرواح الشهداء عند الله كطير خضر في قناديل تحت العرش) . ومن حديث عطية عن أبي سعيد، قال رسول الله، ﷺ: أرواح

---

(١) ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ ﴿١٦٩﴾ فَرِحِينَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِٱلَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا۟ بِهِم مِّنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴿١٧٠﴾ ۞ يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿١٧١﴾ ﴾ آل عمران: ١٦٩-١٧١.

(٢) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب بيان أن أرواح الشهداء في الجنة وأنهم أحياء عند ربهم يرزقون: (١٥٠٢/٣ح- ١٨٨٧)، والحديث بتمامه: (فقال أرواحهم في جوف طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش تسرح من الجنة حيث شاءت ثم تأوي إلى تلك القناديل فاطلع إليهم ربهم اطلاعة فقال هل تشتهون شيئا قالوا أي شيء نشتهي ونحن نسرح من الجنة حيث شئنا ففعل ذلك بهم ثلاث مرات فلما رأوا أنهم لن يتركوا من أن يسألوا قالوا يا رب نريد أن ترد أرواحنا في أجسادنا حتى نقتل في سبيلك مرة أخرى فلما رأى أن ليس لهم حاجة تركوا).

الشهداء في طير خضر ترعى في رياض الجنة، ثم تكون مأواها قناديل معلقة بالعرش. ومن حديث موسى بن عبيدة الربذي، عن عبيد الله بن يزيد، عن أم قلابة، أظنُّها أم مبشر، قال رسول الله ﷺ: إنَّ أرواح المؤمنين طير خضر في حجر من الجنة، يأكلون من الجنة ويشربون من الجنة، وبسند صحيح إلى كعب بن مالك يرفعه أرواح الشهداء في طير خضر.

وعند مالك في (الموطأ): نسمة المؤمن طائر. وتأول بعض العلماء لفظ: في، في قوله: في جوف طير، بمعنى: على؛ فيكون المعنى: أرواحهم على جوف طير خضر، كما في قوله: ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾[1]. أي: على جذوع النخل.

وقال الطيبي، قوله: (أرواحهم في جوف طير خضر)، أي: يخلق لأرواحهم بعدما فارقت أبدانهم هياكل على تلك الهيئة تتعلق بها وتكون خلفًا عن أبدانهم؛ فيتوسلون بها إلى نيل ما يشتهون من اللذات الحسية. وقال القاضي عياض: واختلفوا فيه، فقيل: ليست للأقيسة والعقول في هذا حكم، فإذا أراد الله أن يجعل الرّوح، إذا خرجت من المؤمن أو الشهيد، في قناديل أو جوف طير أو حيث شاء كان ذلك، ووقع ولم يبعد، لاسيّما على القول بأنَّ الأرواح أجساد فغير مستحيل أن يصور جزءًا من الإنسان طائرًا، أو يجعل في جوف طائر في قناديل تحت العرش)[2].

وقد اختلفت أقوال العلماء في هذه المسألة، وتنوعت بتنوع الآثار واختلافها، وقد افاض ابن القيم في ذلك، وممّا قاله: والتحقيق أنَّه لا خلاف،

---

(١) سورة طه، ألاية: ١٧

(٢) عمدة القاري شرح صحيح البخاري، للبدر العيني: (١١٢/١٤).

وأنَّ الأرواح متفاوتة في مستقرها في البرزخ أعظم تفاوت، - فمنها أرواح في أعلى عليين في الملا الأعلى وهي أرواح الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم وهم متفاوتون في منازلهم كما رآهم النبي ليلة الإسراء.

- ومنها أرواح في حواصل طير خضر تسرح في الجنة حيث شاءت وهي أرواح بعض الشهداء لا جميعهم؛ بل من الشهداء من تحبس روحه عن دخول الجنة لدين عليه أو غيره.
- ومنهم من يكون محبوسًا على باب الجنة.
- ومنهم من يكون محبوسًا في قبره.
- ومنهم من يكون مقرّه باب الجنة.
- ومنهم من يكون محبوسًا في الأرض.
- ومنها أرواح تكون في تنور الزناة، وأرواح في نهر الدم تسبح فيه وتلقم الحجارة؛ فليس للأرواح سعيدها وشقيها مستقر واحد بل روح في أعلى عليين، وروح أرضية سفلية لا تصعد عن الأرض

ويرى ابن القيم ألاَّ تعارض بين جميع ذلك ولا بين أدلتها؛ فإنَّ كُلاًّ منها واردٌ على فرق من الناس بحسب درجاتهم [(١)].

قال: وعلى كلِّ تقدير؛ فللروح بالبدن اتصال بحيث يصح أن تخاطب، ويسلم عليها، ويعرض عليها مقعدها، وغير ذلك ممّا ورد، فإنَّ للروح شأنًا آخر؛ فتكون في الرفيق الأعلى، وهي متصلةٌ بالبدن إذا سلَّم المسلم على صاحبه ردَّ عليه السلام، وهي مكانها هناك، وإنَّما يأتي الغلط هنا من قياس الغائب على

---

(١) الروح، لابن القيم: ص١١٥-١١٦.

الشاهد؛ فيعتقد أنَّ الروح من حيث ما يعهد من الأجسام التي إذا بلغت مكانًا لم يمكن أن تكون في غيره وهذا غلط محض، وقد رأى النبي ﷺ ليلة الإسراء موسى قائمًا في قبره، ورآه في السماء السادسة، والرّوح هناك كانت في مثال البدن، ولها اتصال بالبدن حيث يصلي في قبره، ويرد السلام؛ فالرّوح تردّ عليه، وهو في الرفيق الأعلى، ولا تباين بين الأمرين فإنَّ شأن الأرواح غير شأن الأبدان، وقد مثّل ذلك بعضُهم بالشمس في السماء، وشعاعها في الأرض، وقد قال ﷺ من صلّى عليَّ عند قبري سمعته، ومن صلى عليَّ نائيًا بلغته.

هذا مع القطع بأنَّ روحه في عليين مع أرواح الأنبياء، وهو الرفيق الأعلى، أو في حاجز بين السماء والأرض، أو سجين، ولها إتصال بالبدن حيث يدرك، ويسمع، ويصلي، ويقرأ، وإنَّما يستغرب هذا لكون الشاهد الدنيوي ليس فيه ما يشابه هذا، وأمور الآخرة والبرزخ على نمط غير المألوف في الدنيا إلى أنَّ قال: والحاصل أنّه ليس للأرواح سعيدها، وشقيها، مستقر واحد، وكلُّها على اختلاف محلها وسائر مقارها، لها اتصال بأجسادها في قبورها يحصل لها من النعيم أو العذاب المقيم ما كتب(١).

وسرد السيوطي أقوال جملة من العلماء في هذه المسألة في كتاب بشرى الكئيب بلقاء الحبيب، ومما أورده قوله: (قال صاحب الإفصاح: المنَعّم على جهات مختلفة، منها ما هو طائر في أشجار مختلفة في الجنَّة، ومنها ما هو في حواصل طير خضر.

ومنها: ما هو في حواصل طير كالزرازير.

ومنها: ما هو في أشجار الجنَّة.

---

(١) الروح، لابن القيم: ص٤٥.

ومنها: ما هو في صور تخلق لهم من ثواب أعمالهم.

ومنها: ما تسرح وترد إلى جثتها تزورها.

ومنها: ما تتلقى أرواح المقبوضين.

ومنها: ما هو في كفالة ميكائيل.

ومنها: ما هو في كفالة آدم.

ومنها: ما هو في كفالة إبراهيم.

قال القرطبي: وهذا قول حسن يجمع الأخبار حتى لا تتدافع.

وذكر البيهقي في كتاب عذاب القبر نحوه لما ذكر حديث ابن مسعود في أرواح الشهداء، وحديث ابن عباس ثم أورد حديث البخاري عن البراء، قال: لما توفي إبراهيم ابن النبي ﷺ. قال رسول الله ﷺ: إنَّ له مرضعاً في الجنة.

ثم قال يحكيه رسول الله ﷺ عن ابنه إبراهيم بأنَّه يرضع في الجنَّة، وهو مدفون بالبقيع في قبره بالمدينة.

قال النسفي في بحر الكلام: الأرواح على أربعة وجوه: أرواح الأنبياء تخرج من جسدها، وتصير صورتها مثل المسك والكافور، وتكون في الجنّة تأكل وتشرب وتنعم وتأوي بالليل إلى قناديل العرش، وأرواح المطيعين من الشهداء تخرج من جسدها، وتكون في أجواف طير خضر في الجنة، تأكل وتشرب وتنعم، وتأوي إلى قناديل معلقة تحت العرش وأرواح الطائعين بربض الجنة، لا تأكل ولا تنعم، ولكن تنطلق إلى الجنة.

وأرواح العصاة من المؤمنين تكون بين السماء والأرض في الهواء. وأما أرواح الكفار؛ فهي في سجين في جوف طير سود تحت الأرض السابعة، وهي

متصلة بأجسادها فتعذب الأرواح، وتتألم الأجساد منه كالشمس في السماء، ونورها في الأرض)[1].

(١) ينظر جميع ذلك: بشرى الكئيب بلقاء الحبيب، للسيوطي: ص٦٥.

❖ وأمَّا الجسمُ اللطيفُ الحالُّ في الجسمِ الكثيفِ ما دامَ الكثيفُ مستَعِدًّا لحلولِ اللطيفِ فيه، المفارقِ له في حالةِ النومِ إلى وقتِ الانتباه، وفي حالِ الموتِ إلى وقتِ سؤالِ المَلَكَيْنِ في القبْرِ، وبعدَ السؤالِ إلى الحشر. فهو يسمى بالروح أيضا في لسان الشرع، وجميع ما ورد من حياة الشهداء، وعدمِ موتِ المؤمنِ، وانتقالِهِ من دارٍ إلى دار، وخلقهِ للأبد لا للموتِ، ومقر أرواحِ الشهداءِ والمؤمنين، ومقرِ أرواحِ الكفار، فالمرادُ به هذا الجسمُ اللطيفُ الحالُّ في الكثيف، وهو المسمَّى بالروحِ في قوله ﷺ في شهداء أحد: (لما أصيب إخوانكم بأحد جعل الله أرواحهم في أجواف طيور خضر ترد انهار الجنة وتأكل من ثمارها وتأوي إلى قناديل من ذهب معقلة في ظل العرش)

وأنت خبيرٌ بأنَّ النبيّ ﷺ لو أرادَ بالأرواحِ الكائنةِ في الأجسام الكثيفةِ التي سمّيناها بالاستعدادِ المُودَعِ فيها لحلولِ اللطيفِ فيها؛ لجازَ التناسخُ من هذه الأجسام إلى أجسام الطيور الخضر، فتعيّن أن يكون المرادُ بها الأجسام اللطيفة، وكذلك يدُّلُ على ما قلنا الحديث الذي رواه عمر بن عبد العزيز، وهو ما أخرجه الحافظ أبو نعيم أنَّه قال: (انا خلقكم للابد لكنكم تنقلون من دار الى دار)

وأنت خبيرٌ بأنَّ هذا الجسمَ الكثيفَ يفنى ويصيرُ تُرابًا، فتعيّن أنْ يكونَ المرادُ بها الأجسامَ اللطيفة.

لا يقال أنَّ الروحَ الذي سميّتموه بالاستعدادِ المُودَعِ في الكثيفِ هو المنتقلُ مِنْ دارٍ إلى دار، فإنْ ذلك الروحَ ليس له كيفيةٌ، فكيف يُحْكَمُ بانتقالِه من دار إلى دار، وهو المراد والله اعلم بقوله عز وجل: (قل

الروح من أمر ربي)الإسراء:٨٥ إذا علمت ذلك؛ فاعلم أن مقرَّ أرواحِ المؤمنين التي هي أجسامهم اللطيفة هو السماء السابعة، على ما رواه أبو هريرة-رضي الله عنه- عن رسول الله ﷺ أنَّه قال: (أن أرواح المؤمنين في السماء السابعة ينظرون إلى منازلهم في الجنة)) وروت أم بشر-رضي الله عنها- وهي صحابية – قالت سمعت رسول الله ﷺ يقول: (إن نسمة المؤمنين تسرح في الجنة حيث شاءت، ونسمة الكافر في سجين).

يشير العلامة في هذا النص الذي فيه نوع غموض إلى ما يعرف بالاستعداد المودع، والجسم الكثيف، والجسم اللطيف؛ حيث يحاول العلامة الدوّاني هنا أن يتكلم عن

- جسم كثيف وهو معلوم كما تقدم،
- وروح تحل في الجسم الكثيف، ويعرف بالاستعداد المودع فيها، وهي ليست جسما ولا كيفية له. وهي المعنية بقوله تعالى: (قل الروح من امر ربي).
- وجسم لطيف حال في تلك الروح، ولهذا يسمى روحا في لسان الشرع.

أما الروح التي هي قسيمة الكثيف واللطيف فهي تطلق على الاستعداد المودع، ومن هنا يوضح الدواني خصائص الجسم اللطيف- أو الروح في لسان الشارع- وهي:

- المفارقة للجسد في حالةِ النومِ إلى وقتِ الانتباه؛ لأنها روح سائرة في النوم وجوالة في العوالم.

- والمفارقة للجسد في حالِ الموتِ إلى وقتِ سؤالِ الملَكَيْنِ في القبْرِ.

- والمفارقة للجسد بعدَ السؤالِ إلى الحشر.

وأنَّ المقصود بعدم موتِ المؤمنِ وانتقاله من دارٍ إلى دار، وخلقه للأبد لا للموتِ، ومقر أرواحِ الشهداءِ والمؤمنين، ومقر أرواحِ الكفار إنَّما هو هذا المسمى بالجسم اللطيف .

ولفلاسفة الإسلام رؤيتهم في هذه المسألة المستمدة من رؤية زعيم المشاء أرسطو(١) الذي يرى أن النفس تتصل بالجسم اتصال تدبير وتصرف، وأنَّها حدثت مع حدوث البدن، وأنَّها تبقى بعد مفارقة البدن بعوارض معينة له، لم توجد تلك العوارض قبل اتصالها بالبدن. وإذا استكملت النفس قوتي العلم والعمل تشبهت بالإله، ووصلت إلى كمالها، وهذا التشبه بقدر الطاقة ويكون بحسب الاجتهاد، أو بحسب الإستعداد، وإذا فارقت البدن اتصلت بالروحانيين عالم العقل، وتمَّ لها الإلتذاذ والإبتهاج. فأرسطو إذن يزعم المعاد للنفس البشرية، ولا يثبت حشرًا ولا نشرًا. ولقد أخذ الفلاسفة الإسلاميون أمثال الفارابي وابن

(١) يقول الأهواني: (إن الفلسفة اليونانية حين نقلت في عصر الترجمة إلى اللغة العربية ونقل معها كتاب النفس وكان أرسطو بالنسبة إليهم المعلم الأول والغاية التي انتهت إليها جميع العلوم واتخذ فلاسفة الإسلام من هذا الكتاب نموذجا يحتذى مثاله في الكتابة عن هذا العلم ولم يستطيعوا أن يتخلصوا من السير حسب طريقته، وقد ورث المسلمون كذلك شيئًا من علم النفس بحسب ما جاء عند أفلاطون وقد كانوا يعرفون محاوراته التي خاضت في أمر النفس مثل فيدون التي أطلقوا عليها اسم فادن ومثل الجمهورية التي سموها المدينة الفاضلة وهذا وذاك علم نفس يوناني يتصل اتصالا دقيقا بنظرة فلاسفتهم إلى الكون والإنسان ولا يمت بصلة إلى إتجاه الإسلام) الدراسات النفسية عند المسلمين وعند الغزالي بوجه خاص، د. عبدالكريم العثمان، تقديم: د. فؤاد الأهواني: ص٦.

سينا هذا الاعتقاد عن أرسطو، وزعموا أنَّه المذهب الحق(١)، وأوّلوا نصوص القرآن الكريم التي تثبت المعاد الجسماني والنعيم والعذاب الحسيَّين بما يتلائم مع ما أخذوه عن أرسطو(٢).

---

(١) سيلحظ القارئ بأن البحث في هذه المسألة لم يكن بمكنته أن يتجرد في حديثه عن فلاسفة الإسلام –بخصوص مسألتنا– من الرجوع إلى مقولات فلاسفة اليونان وبخاصة آراء الحكيمين أفلاطون وأرسطو، وذلك لأنهما ملهما فلاسفة الإسلام الذين لم يتصوروا يوما أن تأتي فلسفة الحكيمين مخالفة للشريعة؛ فلمّا رأوا تعارضًا بيّنًا واضحًا بين مقولات الحكيمين ومقولات الشريعة حاولوا جهد إمكانهم التوفيق أوّلاً بين آراء الحكيمين المتضادة والمختلفة، ومن ثم محاولة التوفيق بينهما معًا وبين الشريعة ورصد ما بينهما من الإتصال، ولو بليِّ عنق النصوص الشرعية وردِّها في الغالب، ويكفي أن تقف على ما سطّره الفارابي من كلام حول قيمة هذين الفيلسوفين بخاصة؛ لتعرف عن ايِّ شيء أتحدث؛ إذ يقول: (ولولا ما أنقذ الله أهل العقول والأذهان بهذين الحكيمين أرسطو وأفلاطون، ومن سلك سبيلهما ممن أوضحوا أمر الإبداع بحجج واضحة مقنعة، وأنه إيجاد الشيء لا عن شيء، وأنَّ كلَّ ما يتكونُ من شيء؛ فإنَّه لا يفسد لا محالة إلى ذلك الشيء، والعالم مبدعٌ من غير شيء؛ فمآله إلى غير شيء، وما شاكل ذلك من الدلائل والحجج والبراهين التي توجد كتبهما مملوءة منهما وما لهما في الربوبية وفي مبادئ الطبيعة لكان الناس في حيرة ولبس). الجمع بين آراء الحكيمين، للفارابي: ص٢٣ .

(٢) أشير هنا إلى أنَّ الجمهور من المسلمين يعتقدون جازمين بأنَّ المعاد والحشر يوم القيامة يكون للنفس والبدن، وليس للنفس فقط خلافًا لابن سينًا ومن تبعه من الفلاسفة ممن يرون بأنَّ المعاد للروح؛ بل عدّوا الحديث عن معاد جسماني وتحشيد النصوص بهذا الاتجاه بمثابة أمثلة يضربها الله تعالى للناس لتقريب الصورة، ولن استرسل في هذه القضية، فهي مسألة قتلت بحثًا، وقد أشار ابن سينا نفسه لأدّلة القوم في إنكار المعاد =

يقول النووي: وأصحُّ ما قيل فيها على هذه الطريقة ما قاله إمام الحرمين من أنَّها جسم لطيف شفاف مشتبك بالجسم كاشتباك الماء بالعود الأخضر؛ فتكون سارية في جميع البدن، وقيل: مقرها البطن، وقيل: القلب، وقيل: بقرب القلب، والصواب ما قاله إمام الحرمين، وهذا في حالة الحياة، وأمَّا بعد الموت؛ فأرواح السعداء بأفنية القبور على الصحيح، وقيل: عند آدم عليه الصلاة والسلام في سماء الدنيا لكن لا دائما، فلا ينافي أنها تسرح حيث شاءت، وأما أرواح الكفار ففي سجين في الأرض السابعة السفلى محبوسة، وقيل: أرواح السعداء بالجابية في الشام، وقيل: ببئر زمزم، وأرواح الكفار ببئر برهوت في حضرموت التي هي دينة في اليمن) (١).

أمَّا اشارة الدوّاني إلى أنَّ الروح ليست جسمًا؛ لأنَّها طريق إلى القول بالتناسخ؛ فيشير القاضي عياض إلى وجه ذلك بقوله: (وقد تعلّق بحديثنا هذا

=

الجسماني في العديد من مؤلفاته كالنجاة وغيرها، إلاَّ أنَّ الرسالة التي حسمت هذا الموضوع بشكل مفصَّل كانت في كتابه "الأضحوية في المعاد"، وقد ذهب ابن سينا الى الزعم بأنَّ الشرائع واردةٌ لخطاب الجمهور بما يفهمون، مقرِّبًا ما لايفهمون إلى أفهامهم بالتشبيه والتمثيل؛ فيعتقد ابن سينا أنَّنا يجب أنْ نرجع إلى المعقول الصرف؛ فيقول أنَّ الإنسان ليس إنسانًا بمادته؛ بل بصورته الموجودة في مادته، وإنَّما تكون الأفعال الإنسانية صادرةً عنه لوجود صورته في مادة، فإذا بطلت صورته عن مادته، وعادت مادته ترابًا أو شيئًا آخر من العناصر؛ فقد بطل ذلك الإنسان بعينه. ينظر: رسالة أضحوية في أمر المعاد، لابن سينا، تحقيق: د. سليمان دنيا، ط١، دار الفكر العربي، ١٩٤٩م: ص٤٤، وينظر: دراسة في الفلسفة اليونانية والاسلامية، د.صالح الرقب: ص٤٥.، وأبو البركات البغدادي وفلسفته الإلهية، د. جمال رجب: ص١١٤.

(١) تحفة المريد بتعليق الغرسي: ص٢٨٤، وتقدم تفصيل ذلك.

وشبهه بعض الملاحدة القائلين بالتناسخ، وانتقال الأرواح وتنعيمها في الصور الحسان المرفهة، وتعذيبها في الصور القبيحة المسخرة، وزعموا أنَّ هذا هو الثواب والعقاب، وهذا ضلال بين، وإبطال لما جاءت به الشرائع من الحشر والنشر والجنة والنار، ولهذا قال في الحديث حتى يرجعه الله إلى جسده يوم يبعثه يعني يوم يجيء بجميع الخلق والله أعلم)[1].

(١) إكمال المعلم بفؤائد مسلم: (١٥٨/٦)، وينظر:شرح صحيح مسلم، للنووي: (٣٣/١٣)، والكاشف عن حقائق السنن، للطيبي: (٢٦٣٤/٨-٢٦٣٥).

❖ **فإنْ قلتَ: كيف يعلم الميتُ الزائرَ، ويسمعُ كلامَه، وهو في السماء السابعة، وجسمُه الكثيف صار ترابًا؟ وكذا الكافر كيف يسمع، وهو مسجونٌ في سجّين؟ قلنا: هذا محلُ بُروزِ جواهرِ هذه الرسالةِ، فكانتْ معدنَ الجواهرِ، فاسمعْ لِما نقول، وانظر إلى ما أوْدعَ اللهُ تعالى في الإنسانِ من الخواصِّ التي تُحيّر العقولَ، ثمّ تفطنْ، أنَّ اللهَ تعالى لمَّا جَعَلَ الإنْسانَ مُركّبًا مِنْ جسمٍ كثيف، وهو الجسدُ، وجسمٍ لطيف، وهو السائرُ في حالةِ النوم، ومن روحٍ، وهو الرابطةُ بيْنهما، جَعلَ الكثيفَ مربوطًا بعاداتٍ بحيثُ لا يَقْطعُ المسافةَ إلاَّ بالخطى، ولا يَستعلي إلاَّ بالصعود، ولا يَشبع إلاَّ بالأكل، ولا يُروى إلاَّ بالشرب، ولا يُنْفِقُ إلاَّ بالكسب إلى غير ذلك من العاداتِ، وجَعَلَ الجسمَ اللطيفَ مربوطاً بخرقِ العوائدِ بحيثُ لا يستحيلُ عليه شيْء، فتراه إذا فارق هذا الكثيفَ في حالةِ النوم، يطيرُ بالهواء، ويمشي على الماء، ويجتمعُ بالأنبياء، ويقطعُ من المشرق إلى المغرب في لحظة، ويصعدُ بالطيران إلى العرش، ولا يستحيل عليه شيْء ممَّا هو معروفٌ من حالِ النائمِ، ثم إنّه إذا رأى نفسَه عنْد العرشِ، وأيقظَه أحدٌ يرجع، ويَحلُّ في الجسم، ويستيقظُ النائمُ مقدارَ طرفةِ عينٍ، ولا يَحصلُ للجسمِ الكثيفِ انزعاج عنْد حلولِه فيه؛ بلْ يستيقظُ، ولا يَعْلمُ كيفيةَ حلولِه هذا مع بُعْدِ المسافةِ مِنْ العرشِ إلى الأرضِ، وكلُّ هذه الأشياء إنَّما لا يَستحيلُ عليه؛ لكونْه لطيفا، وهكذا الأجسامُ اللطيفةُ من الملائكةِ وغيرِهم.**

- يحاول الدوّاني في هذا النص تعليل بعض خواصِّ النفس الناطقة، ومن أبرزها، علمها وسماعها، فيذكر جملة أمور:

١- ارتباط الجسد بجملة عادات لايستقيم من دونها، فهو لا يشبع من دون أكل، ولايرتوي من دون شرب، كما أنه لا يقطع المسافات بدون انتقال وحركة ومشي.

٢- ارتباط النفس بخرق العادات بحيثُ لا يستحيلُ عليه شيٌء، فتراه إذا فارق هذا الجسم الكثيفَ في حالةِ النوم، يطيرُ بالهواء، ويمشي على الماء، ويجتمعُ بالأنبياء، ويقطعُ من المشرق إلى المغرب في لحظة، ويصعدُ بالطيران إلى العرش .

ثم يخلص الدوّاني إلى أنَّ الأنبياء والأولياء وعن طريق مجاهداتهم استطاعوا أن يرتقوا بالجسد وتهذيبه للوصول الى التحقق بصفات النفس لكي يتحقق بحكمه من ارتباط بخرق العادات، كما هو حال النفس وهذا ما سوف يشير اليه الدوّاني في عبارته اللاحقة.

وتجدر الاشارة هنا إلى أن خوارق العادات غير مرتبطة بتصفية النفس، فالخارق قد يظهر على يد الكهنة والفسقة استدراجًا لهم، ويظهر على يد المدعي للنبوة خلافًا لدعواه اهانة له. كما ظهرت على يد مسيلمة.

ولعل التأسيس لهذه المقالة يقود بصورة؛ أو بأخرى للتاسيس لمقالة أخرى هي اكتساب النبوة الذي زعمه بعض الفلاسفة عن طريق الرياضات والمجاهدات، وهذا واضح البطلان بداهة؛ لأنَّ النبوة فضلٌ من الله تعالى! وهذا خلافُ قول الفلاسفَة المشائين المجوزين اكتساب النبوة بزعمهم أَنَّ منْ لازمَ الخلْوةَ والعبادةَ ودوام المراقبة وتناول الحلال وإخلاء نفسه من الشَّواغل العائقة عن المشاهدة بعدَ كمال ظاهره وباطنهِ بالتهذيبِ والرِّياضة انصقلتْ مِرآةُ باطنهِ وفُتِحَتْ بصيرةُ لُبِّهِ، وتَهَيَّأَ لما لا يتهيَّأ لهُ غيره من التحلِّي بالنبوَّةِ، لأنَّ النبوة عندهم عبارة عن اجتماع ثلاثِ خواصّ في الإنسان

(**إِحْدَاهَا**): الاطِّلاعُ على المغيَّبَاتِ لصفَاء جوهر نفسه وشدَّة اتِّصاله بالرُّوحانِيَّات العاليةِ من غير سابقةِ كسبٍ ولا تعلُّمٍ ولا تعليمٍ.

(**الثَّانية**): ظهورُ خوارقِ العاداتِ بِحيثُ تُعطيهِ الهيُولى العُنصُريّةَ القَابلةَ لِلصُّورِ المفارِقَةَ إِلى بدنٍ.

(**الثَّالثةُ**): مُشاهدةُ الملائكةِ على صُورٍ مُتخيلةٍ، ويسْمعُ كلامَ اللَّه تعالى(١).

ويعلل الشيخ يوسف الدجوي في كتابه:سبيل السعادة" طريق علم النفس ومعرفتها؛ فيقول: (أنَّ الروح كما يمكنها أنْ تطلع على ما في السماء، وباطن الملكوت، وكما ترى من أمامها، وهي في هذا الجسم، ترى من خلفها، وكما تشاهد من في مصر، وهو حاضر معها، تشاهد من في الصين على حد واحد.

وسرُّ ذلك أنَّ الروح من عالم الإنكشاف، وهي من الجواهر المجردة التي ليست في حيز؛ فنسبة الأحياز إليها على السواء، فليس هناك شيءٌ يقرب منها وشيء يبعد عنها؛ لأنَّ ذلك فرعُ كونِها في حيز وجهة، وقد قلنا أنَّها لا حيز لها ولا جهة؛ لأنَّ ذلك من خواص الأجسام، وهي تباينها في خواصِّها وأحكامها؛ فإذاً الأشياء كلُّها في نظرها على نسبة واحدة ليس فيها قرب ولا بعد، وليس بينها وبين ما تريد أن تعلمه إلاَّ أنْ تتوجه إليه فقط، ولكنَّها لما دخلت في هذا الجسم، وأحبَّته على مقتضى القهر الإلهي والحكمة الربانية، شُغِلَتْ بتدبيره والسعي وراء مطالبه "وليس لها إلاَّ وجهة واحدة" فأحاطت بها الظلمات الطبعية، والغشاوات البدنية، وصارت تحت سلطان الجسم يصرفها فيما شاء

---

(١) لوامع الأنوار البهية، للسفاريني الحنبلي: (٢/٢٦٨).

كيف شاء، يرسل بصره بأخبار المبصرات، وسمعه فيأتي بأخبار المسموعات، ويده فتأتي بأخبار الملموسات، وهكذا بقية الحواس، ثم يلقى ذلك كلُّه بين يديها؛ لتنظر فيه فتستعد لدفع ما يضرُّه، وجلب ما ينفعُه.

واذا احتاج إلى طعام أو شراب أو مركب أو ملبس أو دفاع عدو أو غير ذلك، رفع الأمر إليها، ولم يقبل فيما يريد منها عذرًا، وإنْ حملها أصرًا، فهي منه في شغل شاغل، وعناء زائد، لا تكاد تفيق لحظة من اللحظات، حتى نسيت ذاتها، وهجرت عالمها، حتى كأنَّها لم تعرفه:

ولما تفرقنا كأني ومالكا على طول وصل لم نبت ليلة معًا[1]

ولذلك تراها إذا هدأت من تدبير البدن، وانسدت طرق الحواس للنوم، فانقطعت عنها الأخبار الشاغلة لها، ولم يكن لديها أمر يهمها في اليقظة، اشتاقت لعالمها، فرجعت إليه، واختلست تلك اللحظات للتنزه فيه، والتمتع بجماله؛ فربما رجع لها شيء من صفاتها الأصلية، فأبصرت المغيبات كما كانت تبصرها قبلُ، بمرآة بصيرتها الصقيلة التي يتراآى فيها كلُّ شيء)[2].

(١) البيت لمتمم بن نويرة في ديوانه: ص١٢٢؛ وأدب الكاتب ص٥١٩؛ والأغاني: (١٥/ ٢٣٨)؛ وخزانة الأدب: (٨/ ٢٧٢).

(٢) سبيل السعادة، للشيخ يوسف الدجوي: ص٤٨.

❖ **إذا علمتَ ذلك؛ فاعلمْ أنَّ الأنبياء والأولياء، لمّا تحققوا بعدم استحالة خرق العوائد على الأجسام اللطيفة لطّفوا أجسادَهم الكثيفةَ أيضًا بأنواعِ الرياضات، والمجاهدات، ومخالفةِ النفس، وتركِ الشهوات، حتى تلطّفَتْ أجسادُهم الكثيفةُ، وصارتْ مُضاهيةً لأجسامِهم اللطيفة، وظهرتْ منهم المعجزاتُ، والكراماتُ، وجميعُ خوارقِ العاداتِ لعدم استحالة شيء منها على الأجسام اللطيفة،**

– في هذا النص تعرّض الدوّاني لثمرة عقده لرسالته هذه مشيرًا إلى خوارق العادات، وأنَّ ذلك يتأتى من خلال المجاهدات التي يرتقي صاحبها بجسمه الكثيف(١) ليضاهي الجسم اللطيف(٢)، وهو النفس؛ فيكتسب قدرته في الحركة والانتقال، وظهور الخوارق والمعجزات. بناء على أنَّ النفوس إذا تجردت أصبح لها من القوة ما يجعلها قادرة على التأثير في العوالم(٣).

وللشيخ ابن تيمية كلامٌ مهمٌّ يستعرضُ من خلاله أحوال الناس إزاء تفسير خوارق الأنبياء ومعجزاتهم؛ فيقول: (والنّاس لهم في هذا الباب قولان: فالسلف والفقهاء والجمهور يقولون: أنَّ الله جعل في الأعيان قوى وطبائع تحصل بها الآثار، كما جعل في النّار التسخين، وفي الماء التبريد ونحو ذلك...ولكن دعوى المدعي أنَّ معجزات نبيِّنا، أو غيره من الأنبياء هي من هذا الباب بهتان عظيم.

---

(١) وهو ما يجب أن يرى ويشاهد. مفاتيح الغيب، للرازي: (٥٧/٧).

(٢) كالملائكة والجن والشياطين. ينظر: الأجوبة الكافية عن الأسئلة الشامية: ص٢٥

(٣) آراء أبي بكر بن العربي الكلامية، عمار الطالبي: (١١٢/١) .

والقائلون بهذا رأوا أنَّهم يمكنهم تعليل بعض الخوارق بعلل طبيعية، فعلَّلوها. ثم جهالهم ظنوا أنَّ هذا يطّرد فطردوا، وأمَّا حذاقهم؛ فيكذبون بالخوارق الخارجة عن القانون الطبيعي عندهم، وذلك مثل كون بعض الناس يبقى مدة لا يأكل ولا يشرب، فإنَّ جماعة من الناس يبقى شهرًا أو شهرين لا يأكل؛ فأخذ ابن سينا يقول في اشاراته: إذا بلغك أنَّ عارفًا مكث مدة لا يأكل ولا يشرب؛ فاسجح بالتصديق، فإنَّ في الطبيعة عجائب، وقرر ذلك بأنَّ المريض إذ بقيت قواه الهاضمة مشغولة بمدافعة المرض، بقي الطعام محفوظًا مدة لا يأكل ولا يشرب، فالعارف إذا اشتغلت نفسه بعرفانه اجتذبت إليه القوى الهاضمة فلا تهضم الطعام.

وهذا الذي قاله في هذا وأمثاله ليس بطائل؛ فإنَّ النّاس يعلمون أنَّ النفس إذا اشتغلت بفرح عظيم، أو غضب عظيم، أو اهتمام بأمر عظيم. اشتغلت عن الأكل والشرب بهذا وأسبابه، فهذا ونحوه ليس من معجزات الأنبياء، ولا ممَّا يختص به الأولياء، ولهذا كان ما يذكرونه من التأثير مقيّدًا عندهم بجريانه على القانون الطبيعي المعتاد؛ فعندهم لا يتصور أنْ يفعل المؤثر في المواد إلاَّ ما هي قابلة له؛ فقد يقولون: أنَّ الهواء لما كان قابلا لأنْ ينقلب ماء أمكن أنْ يؤثر المؤثر فيه حتى يصير الهواء ماء؛ فينزل المطر. ومعلوم أنَّ معجزات الأنبياء خارجة عن القوانين الطبيعية، مثال ذلك: إنقلاب العصا ثعبانًا، ثم ابتلاع الثعبان ما هنالك من العصيّ والحبال؛ فإنَّ هذا خارج عن قوى النفس والطبيعة، لأنَّ الخشب لا يقبل أنْ يصير حيوانا أصلاً، ولا يمكن في القوى الطبيعية أنَّ عصا تصير حيّة لا بقوى نفس، ولا بسحر، ولا غير ذلك؛ بل الساحر غايته أنْ يتحرك في الأعراض بفعل ما يحدث عنه من الأمراض، والقتل مما يقدر عليه سائر الآدميين. فإنَّ الإنسان يمكنه أنْ يضرب غيره حتى يمرضه أو يقتله.

فالساحر والعائن وغيرهما ممن يتصرف بقوى الأنفس يفعل في المنفصل ما فعله القادر في المتصل، فهذا من أفعال العباد المعروفة، أمَّا قلب الأعيان إلى ما ليس في طبعها الإنقلاب إليه كمصير الخشب حيوانًا حساسًا متحركًا بالإرادة يبلع عصيًّا وحبالاً، ولا يتغير فليس هذا من جنس مقدور البشر لا معتادًا ولا نادرًا، ولا يحصل بقوى نفس أصلاً)[1].

---

(١) الصفدية، لابن تيمية: (١/١٣٥-١٣٨).

❖ **ثمّ اعلم أنَّ الأموات يعْلمون بزّوارِهم، ويّسمعون كلامَهم، ويتأذون بِمْنْ يجلِسُ على قبورِهم بأجسامهم اللطيفة، وإنْ كان ثمة مسافةٌ، وقد اخرج ابن أبي الدنيا عن عائشة –رضي الله عنها– أنَّها قالتْ: قال رسول الله ﷺ: (ما من رجل يزور قبر أخيه ويجلس عنده إلاَّ استأنس به ورد عليه حتى يقوم)، وأمَّا الذين لا تأكلُ الأرضُ أجسادَهم؛ فلهم أحوالٌ وأسرارٌ تحيرُ العقول، ولا يجوزُ كشفها وإفشاؤها[1]، ومن كان ذا ذهن وذكاء يتفطن لها بما رمزنا في هذه الرسالة، والله تعالى أعلم.**

تقدم أنَّ النفس تبقى محتفظة بعلومها بعد مفارقتها للبدن، ولهذا سُمِّيت عقلا، لأنَّه يحصِّل العلوم، وإدراكه أوسع من إدراك البدن، ثم هو عند الموت وبعده أقوى تجردًا؛ فيرى ويحسّ بأمور لا يراها أهل الدنيا، ولا يطيقونها، ومن أمارات علمه وفهمه: كراهيته الخروج من البدن، وفهمه لما يخاطب به عند النزع، فإنْ بُشِّر بالرحمة والرضوان أحبَّ النعيم وتشوّقَ إليه، وإنْ بُشِّر بالشقاوة والسخط فزع وندب.[2]

وفيما يأتي تلخيص لحال النفس، أو الرّوح بعد مفارقتها للجسد:

---

(١) من أراد الوقوف على ما ألمح إليه الدوّاني ورمز له؛ فعليه بقراءة ما كتبه ابن أبي الدنيا في كتبه" من عاش بعد الموت"، و"القبور"، و"المحتضرين"، و "ذكر الموت"، وما سطره ابن رجب الحنبلي في "أهوال القبور"، وكذا شرح الصدور للسيوطي، والبحور الزاخرة للسفاريني، وعليه في قراءته التوثق من صحة ما يورده هؤلاء الأعلام في كتبهم من مرويات.

(٢) ينظر: الرّوح، لابن القيم:٩٢، شرح الصدور بشرح حال الموتى في القبور، للسيوطي: ٢٣٨، الرّوح بين الخلق والبقاء، د.عمر أبو المجد النعيمي: ص٧٩.

١- تبقى الروح فى البرزخ بعد مفارقتها الجسد حيَّة مدركة تسمع وتبصر، وتشعر بالنعيم والعذاب، وترد أفنية القبور، وتأوى إلى المنازل غير محددة بمكان، ولا محصورة فى حيز، ولا ترى كما ترى الماديات.

أمّا كونها حيّة مدركة تسمع وتبصر فقد وردت آثار في ذلك، منها ما خرَّجه أبو داود من حديث جرير، عن النبيِّ ﷺ، قال: (ويأتيه ملكان فيجلسانه؛ فيقولان له: من ربك؟ فيقول: ربي الله، فيقولان له: ما دينك؟ فيقول: ديني الإسلام، فيقولان له: ما هذا الرجل الذي بعث فيكم؟ فيقول: هو رسول الله ﷺ، فيقولان له: وما يدريك؟ فيقول: قرأت كتاب الله، فآمنت به وصدقت، وفي رواية له: فذلك قول الله عز وجل: ﴿ يُثَبِّتُ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ بِٱلْقَوْلِ ٱلثَّابِتِ ﴾[١] قال: فينادي مناد من السماء أن قد صدق عبدي فأفرشوه من الجنة، وافتحوا له بابًا إلى الجنة، وألبسوه من الجنة، قال: فيأتيه من روحها وطيبها، ويفسح له فيها مدَّ بصره...)[٢].

٢- تتصل بالأرواح الأخرى وتناجيها وتأنس بها، سواء أكانت أرواح أحياء، أم أرواح أموات.

فعن أبي هريرة ﷺ، عن النبي ﷺ في ذكر خروج الروح، وقال في روح المؤمن: فيؤتى به أرواح المؤمنين؛ فلهم أشدّ فرحًا به من أحدكم بغائبه يقدم

---

(١) سور ة إبرهيم، الآية: ٢٧ .

(٢) سنن أبي داود، كتاب السنة، باب المسألة في القبر وعذاب القبر: (٣٨٣/٤، ح-٤٧٥٥).

عليه، فيسألونه: ما فعل فلان؟ وما فعل فلان؟ فيقولون: دعوه فإنه كان في غم الدنيا، فإذا قال: أما أتاكم؟ قالوا: ذُهِبَ به إلى أمه الهاوية؟[١].

وروى ابن أبي الدنيا بإسناده عن صالح المري قال: بلغني أنَّ الأرواح تتلاقى عند الموت، فتقول أرواح الموتى للروح التي تخرج إليهم: كيف كان مأواك؟ وفي أيِّ الجسدين كنت، وفي طيب أم في خبيث؟ قال: ثم بكى صالح حتى غلبه البكاء[٢].

وروى ابن أبي الدنيا أيضا باسناده عن ثابت البناني قال: بلغنا أنَّ الميت إذا مات احتوشه أهله وأقاربه الذين تقدّموا من الموتى، قال: فلهو أفرحُ بهم، وهم أفرحُ به من المسافر إذا قدم على أهله[٣].

وخرَّج ابن أبي الدنيا عن أبي قتادة عن رسول الله ﷺ قال: (إذا ولي أحدكم أخاه؛ فليحسن كفنه، فإنَّهم يتزاورون في قبورهم) [٤].

وفيما يتعلق باتصال الأموات بالأحياء؛ فقد روى ابن أبي الدنيا باسناده عن سليمان التيمي، عن أبي عثمان النهدي: أنَّ رجلاً خرج في جنازة؛ فانتهى إلى قبر، قال: فصلّيت ركعتين ثم اتكأت عليه، فربّما سمعت أبا عثمان يقول: فوالله إنَّ قلبي ليقظان؛ إذ سمعت صوتًا من القبر: إليك عني، ولا تؤذني؛

---

(١) سنن النسائي، كتاب الجنائز، باب ما يلقى به المؤمن من الكرامة عند خروج نفسه: ٤/٨-٩. واللفظ لابن رجب في أهوال القبور وأحوال أهلها إلى النشور،: ص٩١

(٢) كتاب ذكر الموت، لابن أبي الدنيا: ص٢٧٣.

(٣) المصدر نفسه: ص٢٥٩.

(٤) أورده السيوطي في شرح الصدور: ص١٩٣.

فإنّكم قوم تعملون، ولا تعلمون، وإنَّا قومٌ نعلم ولا نعمل، لئن يكون لي مثل ركعتيك أحبُّ إليَّ من كذا وكذا[١].

وروى أبو نعيم في الحلية من طريق عمرو بن واقد، عن يونس بن حلبس، أنَّه كان يمرّ على المقابر بدمشق بِهَجْرٍ يوم الجمعة؛ فسمع قائلًا يقول: هذا يونس بن حلبس قد هجَر، تحجّون وتعتمرون كلَّ شهر، وتصلّون كلّ يوم خمس صلوات، أنتم تعملون ولا تعلمون، ونحن نعلم ولا نعمل، قال: فالتفت يونس فسلّم، فلم يرُدُّوا عليه، قال: سبحان الله أسمع كلامكم، وأسلّم، فلا تردون! قالوا: قد سمعنا كلامك، ولكنَّها حسنة، وقد حيل بيننا وبين الحسنات والسيئات[٢].

٣- يسمع الموتى ويجيبون ويردون السلام، لحديث القليب ولحديث المرأة التى كانت تقمُّ المسجد (تكنسه) فقد ثبت منه ردُّها على الرسول ﷺ بقولها (قم المسجد) إجابة على سؤاله، أيّ الأعمال وجدت أفضل، ولحديث ابن عباس ما من أحد يمرّ بقبر أخيه المؤمن كان يعرفه فى الدنيا فيسلم عليه إلاَّ عرفه، وردّ عليه[٣].

وأنشد بعضهم:

تناجيك أجداث وهن سكوت ... وسكانها تحت التراب خفوت
أيا جامع الدنيا لغير بلاغة ... لمن تجمع الدنيا وأنت تموت

---

(١) ملحق كتاب القبور: ص١٣، وأهوال القبور، لابن رجب:ص١٢٢ .

(٢) الحلية، لأبي نعيم: (٢٥١/٥)، شرح الصدور، للسيوطي: ص٢١٤، أهوال القبور، لابن رجب: ص١٢٢ .

(٣) ينظر: فتاوى دار الإفتاء المصرية: (٤٧١/٥).

وإنكـــم لمـــا علينـــا تســـلّموا نـــردّ علـــيكم واللســـان صـــموت

ويروى أن بعض المتعبدين أتى قبر صاحب له كان يألفه في الحياة فأنشد يقول:

مـالي مـررت علـى القبـور مسـلِّمًا قـبر الحبيـب فلـم يـرد جـوابي
أحبيـب مالـك لا تجيـب منـادياً أمللـت بعـدي خلـة الأصـحاب
لـو كـان ينطـق بالجـواب لقـال لي أكـل الـتراب محاسـني وشـبابي

قال فهتف به هاتف من جانب القبر يقول:

قـال الحبيـب وكيـف لي بجـوابكم وأنا رهـين جنـادل وتـراب
أكـل الـتراب محاسـني فنسـيتكم فحجبـت عـن أهلـي وعـن أحبـابي
فعلـيكم مـني السـلام تقطعـت عـني وعـنكم خلـة الأصـحاب
وتمزقـت تلـك الجلـود صـفائحها يا طالمـا لبسـت رقيـق ثيـاب
وتسـاقطت تلـك الأنامـل مـن يـدي مـا كـان أحسـنهم يخـط كتـابي
وتسـاقطت تلـك الثنـايا لؤلـؤاً مـا كـان أحسـنهم لـردِّ جـوابي
وتسـايلت فـوق الخـدود نـواظري يا طالمـا نظـرت بهـم أحبـابي(١)

---

(١) المجالس الوعظية في شرح أحاديث خير البرية ﷺ من صحيح الإمام البخاري: المجلس الثامن والعشرون: (٢/٧٨).

وبهذا نعلم بأنَّ ما قرّره الدوّاني هنا في مسألة سماع الأموات هو مذهب جمهور العلماء(١).

ويورد ابن القيم تعليلا عن سبب إتصال بعض الأرواح بالأحياء دون بعض؛ فيحصر الكلام في أنَّ الأرواح قسمان:

أرواح معذبة وأرواح منعمة؛ فالمعذبة في شغل بما هي فيه من العذاب عن التزاور والتلاقي، والأرواح المنعمة المرسلة غير المحبوسة تتلاقى وتتزاور وتتذاكر ما كان منها في الدنيا وما يكون من أهل الدنيا فتكون كلُّ روح معها رفيقها الذي هو على مثل عملها, وروح نبينا (ﷺ) في الرفيق الأعلى، قال تعالى: ﴿ **وَمَن يُطِعِ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ فَأُوْلَٰٓئِكَ مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَۚ وَحَسُنَ أُوْلَٰٓئِكَ رَفِيقًا ٦٩** ﴾(٢)، وهذه المعية ثابتة في الدنيا وفي دار البرزخ وفي دار الجزاء والمرء مع من أحب... وعلى هذا أكثر من مائة دليل قد ذكرناها في كتابنا الكبير: معرفة الروح والنفس، وبيّنا بطلان ما خالف هذا القول من وجوه كثيرة، وأنَّ من قال غيره لم يعرف نفسه... (إلى أنْ قال): فإنَّ شأن الأرواح غير شأن الأبدان؛ فأنت تجد الروحين المتلائمتين في غاية التجاور والقرب، وإنْ كان بين بدنيهما غاية البعد... وليس نزول الروح

---

(١) ممن نسبه للجمهور: ابن جرير الطبري، في تهذيب الآثار: (٤٩١/٢)، وابن رجب، في أهوال القبور، ص ١٣٣، والعيني، في عمدة القاري: (٢٠٢/٨)، وقد استوفى النعمان الالوسي أدلة الفريق الثاني النافين للسماع في رسالته: الآيات البينات في عدم سماع الأموات عند الحنفية السادات، للعلامة نعمان بن المفسر الشهير محمود الآلوسي(ت ١٢٥٢هـ-١٣١٧م).

(٢) سورة النساء: الآية٦٩.

وصعودها وقربها وبعدها من جنس ما للبدن فهي تصعد إلى فوق سبع سموات ثمَّ تهبط إلى الأرض ما بين قبضها ووضع الميت في قبره، وهو زمن يسير لا يصعد البدن وينزل في مثله، وكذلك صعودها وعودها إلى البدن في النوم واليقظة، وقد مثلها بعضهم بالشمس في السماء وشعاعها في الأرض[١].

وهذا ما قرَّرَه السعد التفتازاني مِنْ أنَّ للنفس قدرة على استجلاب الخيرات ودفع الملمات؛ فيقول: (بل الظاهر من قواعد الإسلام أنَّه يكون للنفس بعد المفارقة إدراكات متجددة جزئية واطلاع على بعض جزئيات أحوال الأحياء سيّما الذين كان بينهم وبين الميت تفارق في الدنيا، ولهذا ينتفع بزيارة القبور والإستعانة بنفوس الأخيار من الأموات في استنزال الخيرات واستدفاع الملمات فإنَّ للنفس بعد المفارقة تعلقًا ما بالبدن وبالتربة التي دفنت فيها؛ فإذا زار الحيُّ تلك التربة وتوجهت تلقاء نفس الميت حصل بين النفسين ملاقاة وإفاضات)[٢].

أقول: لا يمكن تخريج قول السَّعد أو توجيهه مع دلائل الشريعة النقلية والعقلية الظاهرة والواضحة إلا بتكلف شديد، وربما هو يتوجه على أصول الفلسفة أكثر منه على قواعد الإسلام، حيث نجد صدى هذا الكلام عند ارسطو حيث يقول: (إن النفوس الانسانية إذا استكملت قوتي العلم والعمل تشبهت بالإله ووصلت إلى كمالها، وإنَّما هذا التشبه بقدر الطاقة يكون إمَّا

---

(١) الرّوح، لابن القيم: ص١٧، وما بعدها.

(٢) شرح المقاصد، للتفتازاني:(٤٣/٢).

بحسب الاستعداد، وإما بحسب الاجتهاد؛ فإذا فارق البدن اتصل بالروحانيين وانخرط في سلك الملائكة المقربين)(1).

وأختم بما نقل عن حجة الإسلام الغزالي –رحمه الله–، أنَّه قال لبعض أصحابه ائتني بثوب جديد؛ فإني أريد أن أدخل على الملك؛ فأتي له بثوب؛ فأخذه منه، وطلع إلى بيته؛ فأبطأ، ولم ينزل؛ فدخل إليه صاحبه، ومعه ثلاثة أشخاص؛ فوجدوه قد قبض، وعند رأسه هذه الأبيات:

قل لإخوان رأوني ميتاً ... فبكوني ورثوني حزنا
أتظنون بأني ميتكم ... ليس ذاك الميت والله أنا!!
أنا في الصور وهذا جسدي ... كان ثوبي وقميصي زمنا
أنا كنز وحجابي طلسم ... من تراب كان ضيقا وعنا
أنا درٌّ قد حواه صدف ... طرت عنه وبقي مرتهنا
أحمد الله الذي خلصني ... وبنى لي في المعالي مسكنا
كنت قبل اليوم ميتا بينكم ... فحييت وخلعت الكفنا
وأنا اليوم أناجي ملأ ... وأرى الله جهارا علنا
عاكف في اللوح أقرأ وأرى ... كل ما كان ويأتي أو دنا
وطعامي وشرابي واحد ... وهو رمز فافهموه حسنا
ليس خمرا سائغاً أو عسلاً ... لا ولا ماء ولكن لبنا
فافهموا السر ففيه نبأ ... أي معنى تحت لفظي كمنا؟!
فاهدموا بيتي ورضوا قفصي ... وذروا الطلسم يعلوه الفنا
قد ترحلت وخلفتكم ... لست أرضى داركم لي وطنا

---

(1) الملل والنحل، للشهرستاني: (2/134) .

لاتظنـــوا المـــوت مـــوتا أنـــه **لحيـــاة وهـــو غـــايات المـــنى**
حـــيّ ذي الـــدار نـــؤوم مغـــرق **فـــاذا مـــات أطـــار الوثنـــا**
لا تـــرعكم هجمـــة المـــوت فمـــا **هـــو إلا نقلـــة مـــن هاهنـــا**
وخـــذوا في الـــزاد جهـــدا لاتنـــوا **لـــيس بالعاقـــل منـــا مـــن ونا**
واحســـنوا الظـــن بـــرب راحـــم **شـــاكر للســـعي وأتـــوا أمنـــا**
مـــا أرى نفســـي إلاَّ وأنـــتم **واعتقـــادي أنكـــم أنـــتم أنا!!**
عنصـــر الأنفـــس منَّـــا واحـــد **وكـــذا الجســـم جميعـــاً عمَّنـــا**
فـــارحموني وارحمـــوا أنفســـكم **واعلمـــوا أنَّكـــم في أثـــرنا**
وأســـألوا الله لنفســـي رحمـــة **ويـــرحم الله كريمـــا أمّنـــا**
وعلـــيكم مـــن ســـلامي طيـــب **وســـلام الله بـــدءًا وثنـــا**(١)

أخيرًا: هذا آخر ما أردته من شرح لهذه الرسالة، التي جعلتها تذكرة لي أوّلاً، وجمع ما تفرق من مسائل ومباحث ذات علاقة بها ثانيًا، ولأفيد نفسي أخيرًا، وما أرجوه، وآمله هو أن أكون وفّقتُ في شرح ما تضمّنته من معانٍ لطيفةٍ خفيّةٍ، على تعتعت الشرح ولِمِّ صاحبهِ.

---

(١) نسبها الشيخ ابن عربي الحاتمي إلى أبي الحسن المسفِّر السبتي، وأشار إلى أنَّه تمَّ عزوها خطأً إلى أبي حامد الغزالي كما هو الحال مع كتابي "منهاج العابدين" و" المضنون الصغير" وذكر أنَّ الكتابين إنَّما هما للشيخ المذكور الذي وصفه بقوله: " وكان هذا الشيخ المسفِّر جليل القدر حكيمًا عارفًا، غامضًا في النَّاس، محمودَ الذكر، له تصانيف منها "منهاج العابدين" الذي يعزى لأبي حامد الغزالي، وليس له وإنَّما من مصنفات هذا الشيخ، وكذلك كتاب النفخ والتسوية الذي يعزى إلى أبي حامد أيضاً، وتسميه الناس"المضنون الصغير". ينظر: محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار، لابن عربي، دار اليقظة العربية، ١٣٨٨هـ-١٩٦٨م: (٢٢٤/١).

فما كان فيه من صوابٍ؛ فهو محضُ فضلٍ من الله، وما كان غير ذلك ممَّا كبا به القلم، أو طغا فيه الفكر؛ فهو منّي ومن الشيطان، اللّهم إنّا نبرأ إليك من الحول والطول، ونسألك التوفيق لما ترضاه من العمل والقول، ونعوذ بك أن نتكلّف ما لا نحسن، أو نقول ما لا نعلم، أو نماري في الحق، أو نجادل فيه.

فيا قابض الرّوحِ من نفس إذا احتضرت وغافر الذنب زحزحني عن النار[1]

﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾

(ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان، ولا تجعل في قلوبنا غلا للذين آمنوا، ربنا إنك رؤوف رحيم)

(١) لم أقف على قائله، ولذي الرمة شعر قريب منه. ينظر: الجامع لأحكام القرآن:(٢/٣٥).

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

١. الإبانة الكبرى: أبو عبد الله، عبيد الله بن مُحَّد بن مُحَّد بن حمدان العُكْبَري المعروف بابن بَطَّة العكبري (ت ٣٨٧هـ)، تحقق: رضا معطي، وعثمان الأثيوبي، ويوسف الوابل، والوليد بن سيف النصر، وحمد التويجري، دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض.

٢. ابن سينا والنفس الإنسانية، د. مُحَّد خير حسن عرقسوسي وحسن ملا عثمان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٢م.

٣. ابن سينا ومذهبه في النفس (دارسة في القصيدة العينية)، د. فتح الله خليف، جامعة بيروت العربية، ١٩٧٤م.

٤. أبو البركات البغدادي وفلسفته الإلهية- دراسة لموقفه النقدي من فلسفة ابن سينا-، أصلها أطروحة دكتوراه، د.جمال رجب، ط١، مكتبة وهبة، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.

٥. الإتصال بالأرواح بين الحقيقة والخيال، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، تعريب عبد الرحيم الحمراني، الناشر: مدرسة الامام علي ابن ابي طالب، ط١، ١٤٢٤هـ، قم- ايران

٦. إثبات الواجب، للجلال الدوّاني، تحقيق: علي سعود شويش، وهي رسالة ماجستير تقدم بها الباحث تحت إشراف محيي هلال السرحان، إلى مجلس كلية الإمام الأعظم الجامعة، ٢٠١١م.

٧. أثر فلسفة الشرق على الغرب، أطروحة علمية تقدّم بها الطالب ياسين حسين علوان، إلى عمادة كلية أصول الدين في الجامعة الإسلامية سابقا(الجامعة العراقية حاليًّا)، وهي جزء من متطلبات نيل درجة الدكتوراه في فلسفة أصول الدين تخصص (فلسفة)، إشراف الأستاذ الدكتور مُحَّد رمضان عبدالله،١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

٨. الأجوبة الكافية عن الأسئلة الشامية، مُحَّد بن يوسف بن مُحَّد بن سعد الحيدري التونسي الكافي المالكي (ت ١٣٨٠هـ)، مطبعة السعادة، مصر.

٩. الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، مُحَّد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (ت ٣٥٤هـ)، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (ت ٧٣٩ هـ)،حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨م

١٠. الأدب المفرد، لمحمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، أبو عبد الله (ت: ٢٥٦هـ)، تحقيق: سمير بن أمين الزهيري، ط١، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

١١. الأربعون حديثًا، روح الله الخميني، تعريب مُحَّد الغروي، دار زين العابدين، لبنان، ط١، ١٤٣١هـ-٢٠١٠م.

١٢. الأساطير والخرافات عند العرب، د. عبد المعيد خان، دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط٣، ١٩٨٠م.

١٣. أسباب نزول القرآن، أبو الحسن علي بن أحمد بن مُحَّد بن علي الواحدي، النيسابوري، الشافعي (ت٤٦٨هـ) المحقق: كمال بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية — بيروت، ط١، ١٤١١ هـ.

١٤. الإستبداد في الفكر الكلامي والفلسفي ضمن: قراءات جديدة في قضايا فلسفية، عبد الجليل كاظم الوالي، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ٢٠١٠م.

١٥. الأسرار الخفية في العلوم العقلية، للعلامة الشيخ جمال الدين الحسن بن الشيخ يوسف ابن المطهر الحلي، حققه وأخرجه على النسخة الأم د. حسام محيي الدين الآلوسي، د. صالح مهدي الهاشم، ط١، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت- لبنان، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

١٦. الإسلام بين المادة والرّوح، رسالة مقدمة إلى مجلس كلية أصول الدين(كلية العلوم الإسلامية حاليًّا)/ الجامعة الإسلامية سابقًا(العراقية حاليًّا)،وهي جزء من متطلبات نيل درجة الماجستير في العلوم الإسلامية، تخصص (فلسفة إسلامية)، من قبل

الطالب إدريس عمر محمود البوزاني، بإشراف الأستاذ المساعد الدكتور طارق جمعة حمد، ١٤٣٠هـ-٢٠٠٩م.

١٧. أصل الانسان وسر الوجود، باسمة كيال، ط١، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت-١٩٨٣م.

١٨. الأعلام، خير الدين بن محمود بن مُحَمَّد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (ت ١٣٩٦هـ)، دار العلم للملايين، ط١٥، ٢٠٠٢م.

١٩. الإفادات والإنشادات، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي الأندلسي، تحقيق: د.مُحَمَّد أبو الأجفان، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٠٣هـ-١٩٨٣م، بيروت-لبنان.

٢٠. الإكمال في رفع الارتياب عن المؤتلف والمختلف في الأسماء الكنى والأنساب، سعد الملك، أبو نصر علي بن هبة الله بن جعفر بن ماكولا (ت ٤٧٥هـ)، دار الكتب العلمية -بيروت-لبنان، ط١٤١١،١هـ -١٩٩٠م.

٢١. الإمام جلال الدين الدوّاني ومنهجه في شرح العضدية"دراسة تحليلية"، للباحث خالد عبيد العزاوي، وهي أطروحة دكتوراه تقدم بها الباحث تحت إشراف أ.د: مُحَمَّد رمضان عبدالله الى مجلس كلية العلوم الإسلامية/الجامعة العراقية، ٢٠٠٨م.

٢٢. الإنسان بين المادية والاسلام، مُحَمَّد قطب، ط١٠، ١٤-٩هـ-١٩٨٨م، دار الشروق، القاهرة.

٢٣. الإنسان في الفلسفة الإسلامية (دراسة مقارنة في فكر العامري)، د. منى أحمد أبو زيد، ط١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤١٤هـ -١٩٩٤م.

٢٤. الإنسان في الفلسفة، دراسة تحليلية، عبدالله الخطيب، ط١، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ٢٠٠٢م.

٢٥. الإنسان في ميزان القران، حسن الباش، منشورات جمعية الدعوة الاسلامية العالمية، ليبيا-طرابلس د.ت.

٢٦. أنوار التنزيل وأسرار التأويل: ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن مُحَمَّد الشيرازي البيضاوي (ت٦٨٥هـ) المحقق: مُحَمَّد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط١، ١٤١٨ هـ

٢٧. الآيات البينات في عدم سماع الأموات عند الحنفية السادات، للعلامة نعمان بن المفسر الشهير محمود الآلوسي(ت ١٢٥٢هـ -١٣١٧م)، حققه وخرج أحاديثه والتعليق عليها: مُحَمَّد ناصر الدين الألباني، ط١، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٥م.

٢٨. إيمان فرعون، للإمام جلال الدين الدوّاني، والرد عليه للعلامة علي بن سلطان القاري، وتأييد سيدي محيي الدين بن عربي للإيمان، حققه، وضبطه، وحلَّ مُشكِلِه: ابن الخطيب، ط١، المطبعة المصرية ومكتبتها، ١٣٨٣هـ-١٩٦٤م.

٢٩. بد العارف، لابن سبعين، تحقيق جورج كتورة، بيروت، ١٩٧٨.

٣٠. بدائع الزهور في وقائع الدهور، مُحَمَّد بن أحمد بن إياس الحنفي، تحقيق: مُحَمَّد مصطفى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤.

٣١. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع: مُحَمَّد بن علي بن مُحَمَّد بن عبد الله الشوكاني (ت١٢٥٠هـ), دار المعرفة، بيروت.

٣٢. بشرى الكئيب بلقاء الحبيب، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت٩١١هـ)، تحقيق: عبد الحميد مُحَمَّد الدرويش، دار يعرب للدراسات والنشر والتوزيع، دمشق، ط١، ١٤٢٥ هـ – ٢٠٠٤ م.

٣٣. بقاء النفس بعد فناء الجسد، نصير الدين مُحَمَّد بن مُحَمَّد الطوسي، شرح أبي عبد الله الزنجاني، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م.

٣٤. البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، مجد الدين، أبو طاهر مُحَمَّد بن يعقوب الفيروزآبادى (ت ٨١٧هـ)، دار سعد الدين للطباعة والنشر والتوزيع،ط١، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م.

٣٥. بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب، الآلوسي، دار الكتب العلمية، ط٢، بيروت، ١٣١٤هـ.

٣٦. تاج العروس من جواهر القاموس، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي (ت: ١٢٠٥هـ)، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية.

٣٧. تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، يوسف كرم، القاهرة، ١٩٤٦م.

٣٨. تأويل مختلف الحديث، أبو مُحَمَّد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري (ت٢٧٦هـ)، المكتب الإسلامي- مؤسسة الإشراق، ط٢، مزيده ومنقحة ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

٣٩. تحفة المريد، للباجوري، بتعليق الشيخ مُحَمَّد صالح بن أحمد الغرسي.

٤٠. التدمرية: تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن مُحَمَّد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (ت٧٢٨هـ)، تحقيق: د. مُحَمَّد بن عودة السعوي،، مكتبة العبيكان، الرياض، ط٦، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م

٤١. التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة، أبو عبد الله مُحَمَّد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (ت٦٧١هـ)، تحقيق ودراسة: الدكتور: الصادق بن مُحَمَّد بن إبراهيم، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض، ط١، ١٤٢٥ هـ.

٤٢. تراث الأوائل في الشرق والغرب، كارل هينرش بكر، ترجمة الدكتور: عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب (التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية) للدكتور عبد الرحمن بدوي، ط٤، دار القلم، بيروت-١٩٨٠م

٤٣. التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، د. زكي مبارك، ط١، مطبعة الرسالة، ١٣٥٧هـ- ١٩٣٨م .

٤٤. التطور والثبات في حياة البشرية، مُحَمَّد قطب: ص٧٧، دار الشروق، د.ط، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.

٤٥. تفسير التحرير والتنوير، لابن عاشور، الدار التونسية للنشر، الدار الجماهيرية، ليبيا.
٤٦. تقريب البعيد شرح جوهرة التوحيد، للشيخ علي بن مُحَمَّد التميمي المؤخر الصفاقسي (كان حيا سنة ١١١٨هـ)، تحقيق: الحبيب بن طاهر، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، بيروت–لبنان، ط١، ١٤٢٩هـ–٢٠٠٨م.
٤٧. تهافت الفلاسفة، نشر احمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط٢، ٢٠٠٣ . كذلك نشرة سليمان دنيا، القاهرة، ١٣٩٢– ١٩٧٢.
٤٨. الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله مُحَمَّد بن أحمد الأنصاري القرطبي(ت٦٧١هـ)، تحقيق: سالم البدري، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان، ط١، ٢٠٠٠م
٤٩. الجرجاني، التعريفات، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد (د، ت).
٥٠. الجمع بين آراء الحكيمين، للفارابي، ضمن كتاب يحوي ثمانية رسائل للفارابي، ط١، القاهرة، ١٣٢٥هـ– ١٩٠٧م.
٥١. حاشية إسماعيل الكلنبوي على شرح الجلال على العقائد العضدية. د.ت
٥٢. حقيقة الإنسان والرّوح الجوّال في العوالم، تأليف: الإمام العلامة جلال الدين مُحَمَّد بن سعد الدين الصّديقي الدوّاني، عرّف الكتاب، وترجم للمؤلف، وعلَّق عليه: مولانا الأستاذ المحقق الكبير صاحب الفضيلة الشيخ مُحَمَّد زاهد بن الحسن الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث
٥٣. الحقيقة المحمدية أم الفلسفة الأفلوطينية، عائض بن سعد الدوسري، ط١، طبعة المكتب الإسلامي، بيروت، عمان، ١٤٢٨هـ–٢٠٠٧م.
٥٤. الحقيقة المحمدية في التراث الصوفي، مُحَمَّد حمزة الشيباني، مجلة مركز دراسات الكوفة، العدد الثاني والثلاثون، ٢٠١٤م.
٥٥. الحقيقة في نظر الغزالي، د.سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط٣، ١٩٧١م.
٥٦. حواشي اليوسي على شرح كبرى السنوسي، لأبي المواهب الحسن بن مسعود اليوسي(ت١١٠٢هـ)، تحقيق: د. حميد حماني اليوسي، ط١، مطبعة دار الفرقان للنشر الحديث–الدار البيضاء ٢٠٠٨م–١٤٢٩هـ

٥٧. حي بن يقظان، لابن طفيل، نشرة جميل صليبا وكامل عياد، جامعة دمشق، ط٥، ١٩٦٢م، كذلك نشرة فاروق سعد، وأيضًا نشرة أحمد أمين، القاهرة، ط١، ١٩٥٣م.

٥٨. دائرة المعارف الإسلامية، نقلها إلى العَرَبِيّة: إبْرَاهِيم خورشيد، ومُحَمَّد ثابت الفندي، وأَحْمَد الشنتاوي، وعبد الحميد يونس، مصر، ١٣٥٢ هـ - ١٩٣٣م

٥٩. الدراسات النفسية عند المسلمين وعند الغزالي بوجه خاص، دزعبد الكريم العثمان، تقديم: د.فؤاد الأهواني، ط٢، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

٦٠. ديوان السموأل، مع ديوان عروة بن الورد، تحقيق: كرم البستاني، دار صادر-بيروت، دون تاريخ

٦١. رسالة اتصال العقل بالإنسان، ضمن رسائل ابن باجة الالهية، نشرة ماجد فخري، دار النهار، بيروت، ١٩٦٨.

٦٢. رسالة أضحوية في أمر المعاد، لابن سينا، تحقيق: د. سليمان دنيا، ط١، دار الفكر العربي، ١٩٤٩م

٦٣. رسالة في الإنسان الكامل والولاية التكوينية، أحمد الأشتياني، ضمن مقدمات تأسيسية في التصوف والعرفان والحقيقة المحمدية، دار الهادي ضمن منشورات معهد الدراسات الإسلامي للمعارف الحكمية في سلسلة الدين والفلسفة، ط١، ٢٠٠٢م

٦٤. رسالة في العقل والروح، لابن تيمية، اعتنى بها طارق السعود، ط٢، دار الهجرة، دمشق، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

٦٥. رسالة في القوى النفسانية وادراكاتها، لابن سينا، ضمن مجموعة"تسع رسائل" في الحكمة والطبيعيات، ط٢، دار العرب للبستاني.

٦٦. رسالة في النفس وبقائها ومعادها، ابن سينا، مطبوع ضمن مجموعة رسائل تحقيق حلمي ضيا أولكن، طبعة استانبول، ١٩٥٣م.

٦٧. رسالة في معرفة النفس الناطقة واحوالها، لابن سينا، تحقيق: مُحَمَّد ثابت الفندي، القاهرة ١٩٣٦م .

٦٨. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، أبو المعالي، محمود شكري بن عبد الله بن مُحَّد بن أبي الثناء الألوسي.

٦٩. الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة، مُحَّد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (ت ٧٥١هـ)، دار الكتب العلمية – بيروت.

٧٠. الروض الأنف في شرح السيرة النبوية، لأبي القاسم عبد الرحمن بن عبد الله بن أحمد الخثعمي السُّهيلي(ت٥٨١هـ)، دار الكتب العلمية –بيروت، علق عليه ووضع حواشيه: مجدي منصور سيد الشوري، الطبعة الأولى د.ت

٧١. الزهد والرقائق لابن المبارك (يليه «ما رواه نُعيمُ بنُ حَمَّادٍ فِي نُسْخَتِهِ زائدًا على ما رواهُ المروزيُّ عن ابنِ المبارك في كتاب الزُّهدِ»)، أبو عبد الرحمن عبد الله بن المبارك بن واضح الحنظلي، التركي ثم المرْوزي (ت١٨١هـ)، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية – بيروت.

٧٢. سرّ الرّوح، للبقاعي، تحقيق محمود مُحَّد نصار، مكتبة التراث الإسلامي، القاهرة، ١٩٩٠م

٧٣. السنة،، أبو بكر بن أبي عاصم وهو أحمد بن عمرو بن الضحاك بن مخلد الشيباني (ت٢٨٧هـ)،تحقيق: مُحَّد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي – بيروت، ط١، ١٤٠٠هـ.

٧٤. سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني (ت ٢٧٥هـ)،تحقيق: مُحَّد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا – بيروت

٧٥. شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن أحمد بن مُحَّد ابن العماد العَكري الحنبلي، أبو الفلاح (ت ١٠٨٩هـ)، حققه: محمود الأرناؤوط، خرج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق – بيروت، ط١، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م

٧٦. شرح الخريدة البهية للدردير، الشيخ أحمد بن مُحَمَّد العدوي(ت١٢٠١هـ)، تحقيق وتعليق عبد السلام بن عبد الهادي شنار، بدون معلومات.

٧٧. شرح الصدور بشرح حال الموتى والقبور، للسيوطي، تح: عناية مُحَمَّد الحمصي، ط١، ١٤٠٤هـ، مؤسسة الايمان–بيروت

٧٨. شرح الكوكب المنير، مُحَمَّد بن أحمد بن علي الفتوحي، الشهير بابن النجار (ت.٩٧٢هـ)، تحقيق: مُحَمَّد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان — السعودية، ط٢، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م

٧٩. شرح الكوكب المنير، تقي الدين أبو البقاء مُحَمَّد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحي المعروف بابن النجار الحنبلي (ت٩٧٢هـ)، تحقيق: مُحَمَّد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، ط٢، ١٤١٨هـ – ١٩٩٧ م

٨٠. شرح المقاصد، سعد الدين التفتازاني، قدم له ووضع حواشيه وعلق عليه ابراهيم شمس الدين، ط١، دار الكتب العلمية، بيروت —لبنان، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م.

٨١. شرح جمع الجوامع للسبكي (مطبوع مع حاشية العطار عليه)، مُحَمَّد بن أحمد بن مُحَمَّد بن ابراهيم المحلى الشافعي (ت.٨٦٤هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م

٨٢. شرح حياة النفس في حضرة القدس، للشيخ عبد الجليل علي الأمير، ط١، مكتبة الإمام جعفر الصادق(عليه السلام)، الكويت، ١٤١٧هـ-١٩٩٧م.

٨٣. الشريعة، أبو بكر مُحَمَّد بن الحسين بن عبد الله الآجُرِّيُّ البغدادي (ت ٣٦٠هـ)، تحقيق: الدكتور عبد الله بن عمر بن سليمان الدميجي، دار الوطن - الرياض / السعودية، ط٢، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩م

٨٤. الشفاء، ابن سينا، تحقيق جورج قنواتي والاستاذ سعيد زايد، الهيئة المصرة العامة للكتاب، القاهرة، ١٣٩٥ هـ — ١٩٧٥م

٨٥. الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية, أحمد بن مصطفى بن خليل، أبو الخير، عصام الدين طاش كبري زاده (ت ٩٦٨هـ), دار الكتاب العربي، بيروت

٨٦. الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية،أحمد بن مصطفى بن خليل، أبو الخير، عصام الدين طاشْكُبْرِي زَادَهْ (ت٩٦٨هـ)، دار الكتاب العربي – بيروت

٨٧. الصارم المنكي في الرد على السبكي، شمس الدين مُحَمَّد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي (ت٧٤٤هـ)، تحقيق: عقيل بن مُحَمَّد بن زيد المقطري اليماني، مؤسسة الريان، بيروت – لبنان، ط١، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م

٨٨. الصحاح، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري (ت ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين – بيروت، ط٤، ١٤٠٧ هـ – ١٩٨٧ م

٨٩. صحيح المعاني شرح منظومة الفاضل البيباني، عبد الهادي نجا بن رضوان نجا الأبياري (ت١٣٠٥هـ)- (دراسة وتحقيق)، رسالة ماجستير، قدّمها الباحث سمير عدنان خضير صالح الزوبعي، إشراف: د. رائد مُحَمَّد عبد العبيدي، كلية العلوم الإسلامية – قسم الحديث وعلومه/ الجامعة العراقية

٩٠. الصفات، أبو الحسن علي بن عمر بن أحمد بن مهدي بن مسعود بن النعمان بن دينار البغدادي الدارقطني (ت٣٨٥هـ)، تحقيق: عبد الله الغنيمان، ط١، مكتبة الدار – المدينة المنورة، ١٤٠٢هـ

٩١. الصواعق المحرقة، لابن حجر الهيتمي، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد الله التركي – كامل مُحَمَّد الخراط، مؤسسة الرسالة – لبنان، ط١، ١٤١٧هـ – ١٩٩٧م.

٩٢. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع: شمس الدين، أبو الخير مُحَمَّد بن عبد الرحمن بن مُحَمَّد بن أبي بكر بن عثمان بن مُحَمَّد السخاوي (ت٩٠٢هـ) بيروت

٩٣. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، شمس الدين أبو الخير مُحَمَّد بن عبد الرحمن بن مُحَمَّد بن أبي بكر بن عثمان بن مُحَمَّد السخاوي(ت٩٠٢هـ)، منشورات دار مكتبة الحياة – بيروت

٩٤. عالم الأنفس، جواد بحر النتشة، ط١، مطبعة بابل الفنية، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

٩٥. العقائد الإسلامية، سيد سابق، دار الكتاب العربي-بيروت– لبنان

٩٦. العلم الموروث في اثبات الحدوث، العلامة مُحَّد سعيد أفندي النقشبندي، مطبعة الولاية، بغداد، ١٣٢٩هـ .

٩٧. علم النفس (معرفة النفس الانسانية في الكتاب والسنة) سميح عاطف الزين، دار الكتاب اللبناني- دار الكتاب المصري، بيروت، ١٤١١هـ- ١٩٩١م

٩٨. عمدة القاري شرح صحيح البخاري، أبو مُحَّد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفى بدر الدين العينى (ت ٨٥٥هـ)، دار إحياء التراث العربي – بيروت

٩٩. فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، للشوكاني، ط١، دار الفكر، بيروت– لبنان، ١٩٨٣م

١٠٠. فتح المعين بنقد كتاب الأربعين، عبدالله بن الصديق الغماري، السيد حسن بن علي السقاف، ط٣، ١٤٢٨هـ-٢٠٠٧م

١٠١. الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، عبد القاهر بن طاهر بن مُحَّد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني، أبو منصور (ت ٤٢٩هـ)، ط٢، دار الآفاق الجديدة – بيروت، ١٩٧٧م.

١٠٢. فصوص الحكم، لابن عربي، تعليقة روح الله الخميني، دار المحجة البيضاء، بيروت- لبنان، ط٢، ١٤٢٢هـ-٢٠٠١م

١٠٣. فقه اللغة وخصائص العربية، مُحَّد المبارك، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط٢، ١٩٦٤م.

١٠٤. الفكر والفلسفة الإسلامية، د. إبراهيم بسيوني، ط١، دار الأمين، مصر، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م

١٠٥. فلسفة المعتزلة، ألبير نصري نادر، مطبعة الرابطة، دار نشر الثقافة، الإسكندرية، مصر، ١٩٥٠.

١٠٦. الفلسفة، مرتضى مطهري، ترجمة حسن علي الهاشمي، ط٢، دار الولاء، بيروت – لبنان، ١٤٣٢هـ

١٠٧. فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات: مُحَمَّد عبد الحيّ بن عبد الكبير بن مُحَمَّد الحسني الإدريسي، المعروف ١٠٩- بعبد الحي الكتاني (ت ١٣٨٢هـ) تحقيق: إحسان عباس, دار الغرب الإسلامي - بيروت, ط٢، ١٩٨٢م.

١٠٨. فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات، مُحَمَّد عَبْد الحَيّ بن عبد الكبير ابن مُحَمَّد الحسني الإدريسي، المعروف بعبد الحي الكتاني (ت١٣٨٢هـ) تحقيق: إحسان عباس، ط٢، دار الغرب الإسلامي — بيروت، ١٩٨٢م.

١٠٩. في الفلسفة الاسلامية، منهج وتطبيقه، د. إبراهيم مدكور، ط٣، دار المعارف، مصر، ١٩٧٦م.

١١٠. في النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام، د.محمود قاسم، مكتبة الإنجلو المصرية.

١١١. القاموس المحيط، مجد الدين أبو طاهر مُحَمَّد بن يعقوب الفيروزآبادى (ت٨١٧هـ)،تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف: مُحَمَّد نعيم العرقسُوسي، ط٨، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م

١١٢. كتاب الإنسان الكامل، مرتضى مطهري، ترجمة جعفر صادق الخليلي، ط٢، مؤسسة البعثة، بيروت، ١٤١٢هـ- ١٩٩٢م.

١١٣. كتاب الفوز الأصغر، للشيخ الإمام الحكيم أبي علي أحمد بن مُحَمَّد المعروف بابن مسكويه(ت ٤٢١هـ)، طبع على نفقة مصطفى فهمي الكتبي، مصر، ١٣٢٥هـ.

١١٤. كتاب القدر، أبو بكر جعفر بن مُحَمَّد بن الحسن بن المسْتَفاض الفِرْيابِي (ت ٣٠١هـ)، تحقيق: عبد الله بن حمد المنصور، ط١، أضواء السلف، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧م

١١٥. كتاب المشارع والمطارحات، للسهروردي، ضمن مجموعة في الحكمة الالهية، نشره هنري كوربان، مطبعة المعارف، استانبول، ١٩٤٥م.

١١٦. كتاب النفس، لابن سينا(من أجزاء كتاب الشفاء)، حققه ونشره د.فضل الرحمن، اكسفورد، ١٩٥٩م

١١٧. كتاب النفس، لأرسطو، تحقيق: د. أحمد فؤاد الأهواني، ط٢، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ١٣٨١هـ-١٩٦٢م.

١١٨. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني المشهور باسم حاجي خليفة أو الحاج خليفة (ت ١٠٦٧هـ)، مكتبة المثنى – بغداد (وصورتها عدة دور لبنانية، بنفس ترقيم صفحاتها، مثل: دار إحياء التراث العربي، ودار العلوم الحديثة، ودار الكتب العلمية).

١١٩. كشف المشكل من حديث الصحيحين، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن مُحَمَّد الجوزي (ت٥٩٧هـ)، تحقيق: علي حسين البواب، دار الوطن — الرياض

١٢٠. كفاية الساعي في فهم مقولات السجاعي، سعيد فودة، دار النور، ٢٠١١م.

١٢١. الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، أيوب بن موسى الحسيني القريمي الكفوي، أبو البقاء الحنفي (ت ١٠٩٤هـ)، تحقيق: عدنان درويش- مُحَمَّد المصري، مؤسسة الرسالة — بيروت.

١٢٢. لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين مُحَمَّد بن مكرم ابن منظور الأفريقي المصري، دار صادر، بيروت

١٢٣. لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، شمس الدين، أبو العون، مُحَمَّد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي (ت ١١٨٨هـ)، ط٢، مؤسسة الخافقين ومكتبتها، دمشق, ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢م

١٢٤. ليس في كلام العرب، لابن خالويه، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط٢، مكة المكرمة، ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م.

١٢٥. المجالس الوعظية في شرح أحاديث خير البرية ﷺ من صحيح الإمام البخاري، شمس الدين مُحَمَّد بن عمر بن أحمد السفيري الشافعي (ت٩٥٦هـ)، حققه وخرج أحاديثه: أحمد فتحي عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت — لبنان، ط١، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م

١٢٦. مجموعة الرسائل المنيرية، لمحمد منير عبده أغا الدمشقي، ط١، مكتبة طيبة، الرياض، ١٣٤٣هـ

١٢٧. محاضرات في الفلسفة الاسلامية، د. يحيى هويدي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٦٥م.

١٢٨. محاضرة الأبرار ومسامرة الأخيار، لابن عربي، دار اليقظة العربية، ١٣٨٨هـ-١٩٦٨م

١٢٩. المدارس الفلسفية، د. أحمد فؤاد الأهواني، الدار المصرية للتأليف والنشر، مصر، ١٩٦٥م.

١٣٠. المدخل إلى فلسفة ابن سينا، تيسير شيخ الأرض، دار الأنوار، بيروت- لبنان، ط١، ١٩٦٧م.

١٣١. المذاهب اليونانية الفلسفية في العالم الإسلامي، دافيد سانتلانا، تحقيق: مُحَمَّد جلال موسى، دار النهضة العربية-بيروت.

١٣٢. مذاهب فكرية معاصرة، مُحَمَّد قطب، ط٩، دار الشروق، ١٤٢٢ هـ- ٢٠٠١م.

١٣٣. المذهب الإشراقي بين الفلسفة والدين في الفكر الإسلامي، مُحَمَّد جلال شرف، ط١، دار المعارف، مصر، ١٩٧٢م.

١٣٤. مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، لصفي الدين عبدالمؤمن بن عبدالحق البغدادي،(ت٧٣٩هـ)، تحقيق، علي البجاوي، ط١، دار المعرفة- بيروت، لبنان، ١٩٥٤م.

١٣٥. مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع،عبد المؤمن بن عبد الحق، ابن شمائل القطيعي البغدادي، الحنبلي، صفيّ الدين (ت ٧٣٩هـ)، ط١، دار الجيل، بيروت، ١٤١٢ هـ.

١٣٦. المزهر في علوم اللغة وأنواعها، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي(ت٩١١هـ)، تحقيق: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١٤١٨هـ ١٩٩٨م.

١٣٧. المصباح المنير، الفيومي: احمد بن مُحَّد، مكتبة لبنان، بيروت، ٢٠٠٢م

١٣٨. المطالب القدسية في أحكام الروح وآثارها الكونية، لخاتمة المحققين مُحَّد حسنين مخلوف، ط٢، ١٣٨٢هـ-١٩٦٣م، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده.

١٣٩. معارج القدس، للغزالي، تحقيق: أحمد شمس الدين، ط١، دار الكتب العلمية، ١٤٠٩هـ-١٩٨٨م.

١٤٠. معجم البلدان، شهاب الدين، أبو عبد الله، ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (ت٦٢٦هـ), ط٢، دار صادر، بيروت، ١٩٩٥م.

١٤١. المعجم الصوفي، د.سعاد الحكيم، ط١، دندرة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، ١٤٠١هـ-١٩٨١م.

١٤٢. المعجم الكبير، سليمان بن أحمد بن أيوب أبو القاسم الطبراني، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، ط٢، مكتبة العلوم والحكم – الموصل، ١٤٠٤ – ١٩٨٣

١٤٣. معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، مكتبة المثنى – بغداد، ودار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٤٤. المعلم بفوائد مسلم، للامام المازري، تحقيق: مُحَّد الشاذلي النيفر، بيت الحكمة- تونس، ١٩٨٧م.

١٤٥. المغير على الأحاديث الموضوعة في الجامع الصغير،أبو الفيض، أحمد صديق الغماري، دار الرائد العربي، بيروت-لبنان، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.

١٤٦. مفاتيح العلوم، مُحَّد بن أحمد بن يوسف، أبو عبد الله، الكاتب البلخي الخوارزمي (ت٣٨٧هـ)، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط٢، دار الكتاب العربي.

١٤٧. مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم: طاش كبري زاده، دار الكتب العلمية- بيروت-لبنان

١٤٨. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري

(ت٣٢٤هـ)، عنى بتصحيحه: هلموت ريتر، ط٣، دار فرانز شتايز، بمدينة فيسبادن (ألمانيا)، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

١٤٩. مقدمات العرفان تحرير مقدمات فصوص الحكم للقيصري، السيد عباس نور الدين، ط١، مركز باء للدراسات، بيروت، ٢٠٠٥م.

١٥٠. منازل الارواح، حمد بن سليمان الكافيجى الحنفى، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع و الترجمة، ١٩٩١م.

١٥١. المنطق الإشراقي عند شهاب الدين السهروردي، د.محمود مُحَمَّد علي مُحَمَّد، ط١، مصر العربية للنشر والتوزيع، ١٩٩٩م.

١٥٢. منهج كوكب الفلاح في الرد على الفلاسفة في العقول والنفوس والأرواح، للشيخ عبد الرحمن ابن السيد الشرشيمي الأزهري، ط١، المطبعة الميرية، بولاق-مصر، ١٣٠٢هـ

١٥٣. الموافقات، إبراهيم بن موسى بن مُحَمَّد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (ت٧٩٠هـ)، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط١، دار ابن عفان، ١٤١٧هـ- ١٩٩٧م.

١٥٤. موطأ الإمام مالك بن أنس رواية ابن القاسم، تحقيق: السيد مُحَمَّد بن علوي بن عباس المالكي، ط١، منشورات المجمع الثقافي، أبو ظبي — الإمارات، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م

١٥٥. نظرية النفس بين ابن سينا والغزالي، جمال رجب سيد بي الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٠م .

١٥٦. النفحات المكية واللمحات الحقية في شرح أساس الطريقة الختمية، لمحمد عثمان الميرغني

١٥٧. النفس والرّوح عند الفلاسفة والمتكلمين(عرض ونقد) بحث لنيل درجة الماجستير، اعداد الطالبة مريم بنت بنيان بن باني الحربي، اشراف الاستاذ الدكتور: محمود بن مُحَمَّد مزروعة: ١٤٢٠-١٤٢١هـ، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة ام القرى

١٥٨. النفس، لارسطو طاليس، نقله إلى العربية د. أحمد فؤاد الأهواني، وراجعه على اليونانية الأب جورج شحاته قنواني، ط١، دار احياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه
١٥٩. النور السافر عن أخبار القرن العاشر، محي الدين عبد القادر بن شيخ بن عبد الله العَيْدَرُوس (ت١٠٣٨هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٠٥هـ
١٦٠. الهامة والصدى، صدى الرّوح في الشعر الجاهلي، إحسان الديك، مجلة جامعة النجاح للأبحاث(العلوم الانسانية) المجلد١٣، العدد٢، (١٩٩٩م)
١٦١. هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين: إسماعيل بن مُحَمَّد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي (ت١٣٩٩هـ), طبع بعناية وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية، استانبول، ١٩٥١م, أعادت طبعه بالأوفست، دار إحياء التراث العربي بيروت – لبنان
١٦٢. هياكل النور، تحقيق: مُحَمَّد علي ابو ريان، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، ط١، ١٩٥٦.
١٦٣. الوجود والخلود في فلسفة أبي البركات البغدادي، مُحَمَّد حسيني أبو سعدة، ط١، القاهرة، ١٩٩٣م
١٦٤. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن مُحَمَّد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي الإربلي (ت٦٨١هـ)، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر – بيروت.
١٦٥. حقيقة النبوة في الفكر الفلسفي العرفاني، يحيى مُحَمَّد، موقع فهم الدين على شبكة الانترنت، رابط http://www.fahmaldin.com .
١٦٦. دراسة في الفلسفة اليونانية والاسلامية، د.صالح حسين الرقب، موقع المؤلف على شبكة النت تحت رابط http://www.drsregeb.com/index.php?action=albumk&nid=2.

167. http://maaber.50megs.com/issue_may10/spiritual_traditions3.htm
168. https://uqu.edu.sa/files2/tiny_mce/plugins/filemanager/files/4290464/HADITHALSORAH.doc
169. ibnsina.herobo.com/Descartes.doc
170. www.aicp.org/.../MurshidAlHaairLibayan.pdf

مكتبة الوارث

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق ببغداد (١٦)، لسنة ٢٠١٥م